وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ)

السنة التاسعة عشرة العدد 1/29 1433هـ/ 2012م

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (1/29)

(2012م)

الجامعة العراقية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة 308 شارع 22/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: 4254257

فاكس: 4253246

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة: mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

1. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.
2. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.
3. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

4. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى : يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية : يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

5. تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

6.يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن 16 والهامش قياس 14 والعنوان الرئيسي 18 والعنوان الفرعي 16 غامق.

7.يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

8.يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 30 صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد 40 صفحة يؤخذ مبلغ قدره 3000 دينار عن كل صفحة.

9.تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

10.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

11.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (40000) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

12.يزود صاحب البحث- عند نشره- بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة...

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على رسولِ اللهِ خاتم الأنبياءِ والمرسَلين وعلى آله الطّيبين الطّاهرين وصحبهِ الغُرّ الميامين، وبعد...،

فهذهِ إطلالةٌ جديدةٌ لمجلةِ الجامعةِ العراقيةِ العدد 1/29 والذي يضمُّ بين دفتّيه حُروفاً متلألئةً لكلماتٍ تنيرُ دربَ العلمِ والمعرفةِ من خلالِ بحوثٍ في مختلفِ الاختصاصاتِ تشملُ علومَ القرآنِ والحديثِ الشريفِ والفقهِ وأصولهِ وبحوثاً أُخرى في اللغة العربيةِ والإنكليزيةِ والإعلامِ والاقتصادِ والقانونِ.

سائلينَ الله أن ينفع القرّاء بما كتبه الباحثون دعماً للمسيرةِ العلميةِ وتطورها بما يخدم بناءَ بلدِنا العزيز.

والله الموفق.

هيئة التحرير

المحتويات

رسالة في قوله تعالى

﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾

الرعد: ٣٩

للشيخ جلال الدين السيوطي المتوفى سنة (911)هـ

(دراسة وتحقيق)

أ.م.د.حامد عبدالعزيز الشيخ حمد
كلية الإمام الأعظم/ قسم أصول الدين

المقدمة

بسم ﷲ وكفى، والصلاة على سيّدنا ونبيّنا المصطفى محمد سيّد الخلق وخاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آلهِ وأصحابه الغُرِّ الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فلا شك أنّ المخطوطات تُعدُّ من أهم مصادر العلوم الإسلامية، لأنها اللسان الناطق لأولئك الرجال الذين حملوا مشاعل العلم في عصور خلت ، ولأنها تعبّر عن تاريخ أمة ذات عمق حضاريٍّ طويل يمتد إلى عهود طويلة ، وإن رسالة ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ لمؤلفها الشيخ جلال الدين السيوطي هي واحدة من هذا الإرث الإيماني والعلمي الذي امتازت به أُمة المصطفى محمد ﷺ على غيرها من الأمم.

جاء في تفسير الآية الكريمة عن النبي محمد ﷺ كما ورد في كتب التفسير [(1)] والحديث النبوي أحاديث كثيرة تعطي بعدا كبيرا من الأبعاد الإنسانية في سلوك الإنسان وعمل الخير والابتعاد عن عمل الشر ومكانة التواصل الاجتماعي والأسري بين العائلة الصغيرة، انتقالاً إلى العائلة الكبيرة التي هي الإسلام.

وقد قمت بتوثيق ما ورد في نص المخطوطة من التفاسير التي تناولت هذه الآية فرجعت إلى المصادر التي اعتمدها المؤلف، وعرفت بالأعلام الوارد ذكرهم في المخطوطة من غير المشهورين وتخريج ما ورد من أحاديث من مظانها الأصيلة، مع ذكر الجزء والصفحة ورقم الحديث.

وقد قسمت البحث على قسمين:

الأولَ: قسم دراسة المخطوطة، تمثل بالفصل الأول ويحتوي على مبحثين، يتناول المبحث الأول السيرة الذاتية للمؤلف ويتناول المبحث الثاني السيرة العلمية للمؤلف مبيناً شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته.

الثاني: التحقيق، تمثل بالفصل الثاني ويحتوي على مبحثين أيضاً:

المبحث الأول: يتناول وصف المخطوطة وموارد المؤلف ومنهجه في الكتاب وأهمية المخطوطة.

المبحث الثاني: يتناول النص المحقق مذيلاً بالهوامش بتخريج الأحاديث الواردة في المخطوط وتراجم الأعلام معتمدا على كتب الحديث والتفسير والتراجم وغيرها من الكتب والمصادر.

ثم اتبعت البحث بقائمة المصادر مرتبة بحسب الحروف الهجائية . وما توفيقي إلا بالله العليّ العظيم وفوق كل ذي علمٍ عليم ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

المبحث الأول

أ- أسمهُ:

هو أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ الهمام الخضيري السيوطي المصري الشافعي(2).

ب- نسبته:

كان لمؤلفنا السيوطي جلال الدين نسبتان ، الخضيري(3)، حيث أثبت نسبته عندما كان يترجم لنفسه في كتاب (حسن المحاضرة) حيث قال : «وأما نسبتنا إلى الخضيري، فلا أعلم ما تكون إليه النسبة ، غير أن الخضيرية محلة في بغداد ، وقد حدثني من أثق به أنه سمع والدي (رحمه الله تعالى) يذكر أن جده كان أعجمياً ، أو من المشرق ، كما روى السيوطي في قوله أيضاً : الخضيرية محلة في بغداد وهي من أنساب سلفي، والظاهر أنه إليها نسب»(4). مما يؤكد أن أجداده كانوا يسكنون في هذه المحلة قبل ذهابهم إلى بلاد الشام ومصر . وإن أغلب الذين تناولوا ترجمة الشيخ السيوطي (رحمه الله) اعتمدوا طريق هذا النسب حيث بين شيخنا الأسباب التي دعته على أن يترجم لنفسه ذاكراً «وإنما ذكرت ترجمتي في هذا الكتاب اقتداء بالمحدثين قبلي، فقيل: ما أَلفَّ واحد منهم تأريخاً إلا ذكر ترجمته فيه، وممن وقع له ذلك الإمام عبد الغفار الفارسي في تاريخ نيسابور، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، ولسان الدين ابن الخطيب في تاريخ غرناطة والحافظ تقي الدين الفارسي في تاريخ مكة والحافظ أبو الفضل بن حجر في قضاة مصر، وأبو شامة في الروضتين »(5) وأما نسب

السيوطي ، وكثيراً تكتب الأسيوطي، وهي نسبة إلى مدينة أسيوط المصرية [6] وإنَّ كلتا اللفظتين صحيحة في اللغة[7].

جـ- لقبه وكنيته:

كان يلقب الإمام الحافظ السيوطي بجلال الدين [8]. وأما كنيته فقد أشار السيوطي أن كنيته (أبو الفضل) قد جاءت من شيخه وصديق والده قاضي القضاة عز الدين أحمد بن إبراهيم الكناني حيث قال: «وأما كنيته فلا أدري كناني أم لا؟ ولكن لما عرضت على صديق والدي وشيخنا قاضي القضاة عز الدين أحمد بن إبراهيم الكناني (ت:876هـ) كناني أبا الفضل حين سألني ما كنيتك فقلت لا كنية لي فقال: أبو الفضل وكتبه بخطه»[9].

هـ- مولده ونشأته:

ولد السيوطي جلال الدين ليلة الأحد من شهر رجب سنة (849هـ) في القاهرة[10]. ونشأ في عائلة معروف حسبها ونسبها، فهو من أسرة عريقة في العلم والمال والجاه والرئاسة: حيث قال السيوطي «وأما دون جدي المذكور من أجدادي فقد كان من أهل الوجاهة والرئاسة، منهم من ولِيِّ القضاء في مدينة أسيوط ومنهم من وليِّ الحسبة بها»[11].

وأنه تربى تربية دينية منذ صغره ، حيث كان يحفظ القرآن الكريم من خلال والده الذي كان يأخذه إلى أغلب المجالس التي كان يحضرها العلماء الكبار . فقد كان لوالده الدور الكبير في إعداده ، وبعد وفاة أبيه أصبحت رعايته على يد العلامة كمال الدين بن الهمام حيث قال السيوطي «وأوصى عليَّ والدي جماعة منهم العلامة كمال الدين»[12].

و- وفاة الإمام السيوطي:

من خلال الذين ترجموا للشيخ جلال الدين ذكروا أن وفاته كانت عام 911هـ/1505م[13] وكانت وفاته (رحمه الله) في سحر ليلة الجمعة التاسع عشر من جمادى الأولى في منزله بروضة المقياس بالقاهرة[14].

حيث إنه أصيب بمرض ورم شديد في ذراعه وبلغ من العمر واحداً وستين عاماً ودام مرضه سبعة أيام وانتقل إلى (رحمة الله) وصُلِّيّ عليه بجامع الشيخ أحمد الأفاري قي تحت القلعة[15] ودفن خارج باب القرافة[16].

المبحث الثاني
سيرته العلمية

المطلب الأول- طلبهُ للعلم:

اعتاد علماء الإسلام على التنقل والتِّرحال من بلد إلى بلد آخر , في سبيل طلب العلم والأخذ من علماء تلك البلدان, وهي سمة من سمات طلاب العلم منذ القدم .. فقد تنقل العلامة جلال الدين في العديد من المدن والولايات وبضمنها مصر والفيوم ودمياط والمحلة وبلاد الشام ومدينة الإسكندرية وبلاد الهند[17].

كما إنه ذهب إلى الحجاز لأداء فريضة الحج والالتقاء بالمشايخ حيث قال : «ولما حججت شربت من ماء زمزم ، لأمور منها أن أصل بالفقه إل ى رتبة الشيخ سراج الدين البلقيني وفي الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر»[18].

وكان يأخذ العلم في كل بلدة نزل بها . ويشهد له حصوله على الإجازة العلمية بالتقدم العلمي، غير أن جلال السيوطي أُتهم بأنه صحفي، أخذ علمه من بطون الكتب لا من صدور الرجال [19] وبرغم كل ذلك ك ان من محبي التأليف حيث كان ملازماً له طيلة حياته.

المطلب الثاني- شيوخهُ:

امتاز الحافظ الشيخ جلال الدين بأخذه العلم في مختلف الفنون والمعارف عن عدد كبير من الشيوخ وقد بلغ عدد شيوخه ستمائة شيخ . وذلك بقوله : «أخذت العلم عن ستمائة نفس، وقد أنظمتهم في أرجوزة»[20].

غير أن الحافظ جلال الدين حرص على تدوين أسماء شيوخه في خمسة مصنفات:

1 – فهرس المرويات ويسمى نشاب الكتب في أنساب الكتب[21].
2 – حاطب ليل وجارف سيل ويسمى المعجم الكبير[22].
3 – المعجم الصغير ويسمى المنتقى[23].
4 – الفهرست الصغير ويسمى كذلك زاد المسير[24].
5 – المنجم في المعجم[25].

ونذكر أشهر شيوخه:

1- ابن حجر[26]: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني الأصل ، (ت:852هـ) شيخ الإسلام وعلامة العلماء حيث تأثر السيوطي بشيخه العسقلاني وقام والده بإحضاره إلى مجلسه منذ أن كان عمره ثلاث سنين وطلب من ابن حجر أن يدعو له بالبركة والتوفيق.

2- جلال الدين المحلي الشافعي[27]: هو الإمام العالم العلامة الفقيه محمد بن أحمد ابن محمد بن إبراهيم الأنصاري المحلي الشافعي، (ت:864هـ)، حيث كان السيوطي يحضر في مجلسه سنة كاملة وبيومين في الأسبوع وقد ألّف تفسيراً ولم يكمله وقد أكمله السيوطي وعرف بتفسير الجلالين والمعروف في شهرته.

3- شرف الدين المناوي [28]: يحيى بن محمد بن محمد بن أحمد بن مخلوف الشافعي المناوي شيخ الإسلام وقاضي القضاة، (ت:871هـ)، تعلم منه النحو وقسماً من التفسير.

4- شهاب الدين الشارمساحي[29]: أحمد بن علي بن أبي بكر الشافعي، (ت:865هـ)، الإمام الفرضي الحاسب ، كان إماماً بالفرائض والحساب ، كان يسلم له المقاليد وانقطع حوالي 20 سنة فلم يستطع الحركة كان السيوطي أحد طلابه أخذ عنه علم الحساب والفرائض.

5- ابن عقيل البغدادي[30]: هو محمد بن عقيل بن عبدالله بن عبد الرحمن البغدادي الأصل المكي (ت:871هـ)، توفي ولم يبلغ من العمر أربعين عاماً وكان والده يعرف بسلطان غلة، حيث كان تاجراً محترفاً.

6- شهاب الدين الأنصاري [31]: أبو الطيب أحمد بن محمد بن علي بن حسن بن إبراهيم الأنصاري الخزرجي (ت:875هـ)، الشيخ الفاضل المؤدب الأديب ، الشاعر البارع، عني بالأدب كثيراً حتى صار أحد أعيانه ، وصنف كتباً أدبية منها روض الآداب والقواعد والمقامات من شرح المقامات والتذكرة وغير ذلك، حيث قال عنه السيوطي : «وجازاني على ذلك بأن كتب لي تقريظاً على شرح الألفية تأليفي»[32].

المطلب الثالث- تلاميذه:

كان للإمام السيوطي تلاميذ كثر نهلوا من علمه الغزير الشيء الكثير فقد كان مجازاً بالتدريس والإفتاء منذ سنة (866هـ) وكان عمره. حوالي سبع عشرة سنة عندما جلس معلماً وشيخاً ، فقد قال عن نفسه «انتصبت للتدريس وذلك من شوال سنة سبعين ، فلم أرد

طالباً لا مبتدئاً ولا فاضلاً وفي سنة إحدى وسبعين حضر دروسي الفضلاء ومن كان مدرساً من سنين وقرأوا عليَّ من تصانيفي»[33].

وسنذكر أبرز تلاميذه وثبت أسمائهم حسب قدم سنة الوفاة:

1. شهاب الدين الشافعي [34]: هو أحمد بن أحمد بن علي بن زكريا شهاب الدين الشافعي (ت: 888هـ) حيث قال السيوطي «مدرس دمياط وفقيهها وشيخ الخانقاة المعينية ، وبها سمع مني عشارياتي والجزء الأول من نور الحديقة من نظمي مع جماعة أخر من دمياط».
2. عبد القادر المؤذن[35]: عبد القادر الشاذلي المصريّ الشافعيّ المتوفى سنة (935هـ) أخذ عن شيخه الإمام جلال الدين السيوطي، إذ كان ملازماً له فترة طويلة من حياته.
3. شمس الدين الصالحي المالكي [36]: هو الشيخ أبو الحسن محمد بن علي بن أحمد الداودي المتوفى سنة 945هـ.
4. شمس الدين العلقمي [37]: محمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي بكر الشافعيّ الإمام العلامة (ت:961هـ).
5. قطب الدين الشعرانيّ [38]: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي العلويّ الهاشميّ (ت: 973هـ) أجازه السيوطي بجميع مروياته ومؤلفاته.

المطلب الرابع- مؤلفاته:

كان جلال الدين من العلماء الأذكياء ويمتلك إمكانيات ذات خصائص علمية مختلفة إذ كرس جهده في خدمة العلم والعلماء . فقد كتب في مختلف الفنون والعلوم وادعى أنه مجتهد الأمة الإسلامية وأحاط بعلوم عصره وذلك من قوله «ورزقت التبحر في سبعة علوم : التفسير ، والحديث، والفقه، والنحو، والمعاني ، والبيان ، والبديع على طريقة العرب البلغاء لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة»[39].

وإن هذه العلوم السبعة التي تطرق إليها الشيخ السيوطي كانت على طريقة العرب فطريقة العرب هي المنهج الإسلامي الصحيح، الذي يتمثل بالدقة والسلامة . فالشيخ الإمام جلال الدين كانت كتاباته العلمية والعقلية تتناسب وطبيعة العصر الذي عاش بما اتسم من النزعة الموسوعية التي تميز بها في أغلب تآليفه[40].

ونذكر عناوين بعض من مؤلفاته إضافةً إلى المؤلفات التي وردت عناوينها في هذا البحث ومنها:

1 – التحبير في علم التفسير[41].

2 – تاريخ الخلفاء[42].

3 – الدر المنثور في التفسير بالمأثور.

4 – تفسير الجلالين.

5 – لباب النقول في أسباب النزول[43].

6 – المزهر في علوم اللغة[44].

7 – تحذير الخواص من أكاذيب القصاص[45].

8 – الخصائص الكبرى[46].

9 – طبقات الحفاظ[47].

10 – همع الهوامع في شرح جمع الجوامع[48].

المبحث الأول

وصف المخطوطة وموارد المؤلف ومنهجه في الكتاب وأهمية المخطوطة:

أ– وصف المخطوط:

عنوان المخطوطة رسالة في قوله تعالى : ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[49].

للشيخ جلال الدين السيوطي، وقد عثرت على نسختين للمخطوطة، الأولى تحمل رقم (6710) من جامعة الملك سعود، عمادة شؤون المكتبات، قسم المخطوطات، وتم نسخها سنة (1322هـ) كما هو موضح على ختم المخطوط من الجهة المالكة لهذه النسخة وهي نسخة حسنة ومكتوبة بخط النسخ تبدأ بالصفحة الأولى بقوله...

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) وتنتهي بالورقة الرابعة (ولا يرد القدر إلا الدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر آخراً فإن الخبر بنصه في زيادة

العمر ونقصه) للجلال السيوطي والظاهر أنه لوالده عبد الرحمن وفي آخره ذكر . الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، تمت كتابة في أواخر رمضان سنة 1322هـ وتحمل العدد 12/1360 في 1409/2/17.

وتحتوي كل ورقة على واحد وعشرين سطراً ومعدل كلمات السطر الواحد تسع كلمات وإن قياسات الورقة (22.5×14سم). ونسخة ثانية لا يوجد عليها رقم إلا أنها أدق من النسخة الأولى للإسباب الآتية:

1 - دقة عباراتها ووضوح كلماتها.

2 - أخطاؤها قليلة مقارنة بالنسخة الأولى.

3 - لا يوجد فيها نقص فهي تامة ومسندة من الراوي بقوله : «سئل والدي رحمه الله عن قوله تعالى...» والظاهر أن الرواي ابن الإمام السيوطي.

4 - بعد مقارنة هذه النسخة بما رواه السيوطي في الدر المنثور في هذه الآية تبين مطابقتها مع المرويات أكثر من النسخة الأولى.

5 - أغفلت النسخة الأولى حديثين من الرسالة بينما هذه النسخة أوردتهما وهما حديث ثان للإمام البخاري عن انس والآخر في نهاية المخطوطة حديث عن أبي سعيد الخدري . وسيأتي بيانهما في موضع المخطوطة.

6 - آخر حديث في المخطوط ذكر في هذه النسخة عن الإمام أحمد والنسائي وابن ماجة عن ثوبان وهو مطابق تماما لما ورد في الدر المنثور على عكس النسخة الأولى فقد ورد فيها عن أبي داود ولم أعثر عليه . لذلك اعتمدت النسخة الثانية كأصل ورمزت لها بـ (أ) والنسخة الأولى كمساعدة لها ورمزت لها بـ(ب).

ب- منهج المؤلف في رسالته:

من المتعارف عليه أن لكل كتاب بداية. وأن هذه البداية تتمثل بمقدمة الكتاب؛ والتي تعطي نبذة عن محتويات ومضمون الكتاب للقارئ والمواضيع التي تناولها وبيان المصادر المعتمدة في تدوين المعلومات من المؤلف وبيان المصادر . كما يبين طبيعة أسلوبه في طريقة تناوله للأحاديث وأسبقية الحديث ولكون الرسالة صغيرة وتحتوي على

أوراق قليلة إلا أنها تحتوي على مضامين إنسانية واجتماعية وتربوية من خلال ما جاء من كتب التفسير لهذه الآية الكريمة وأبعادها الإنسانية والروحية وقد توصلت من خلال دراستي لهذه المخطوطة إلى الاستنتاج الآتي:

1. لقد ذكر مؤلفنا كتبا عدة تناولت الآية الكريمة مثل ابن عساكر [50] في تاريخه وابن مردويه في تفسيره [51] وابن جرير [52] والبخاري[53] والحاكم[54] والبيهقي[55] في شعب الإيمان وأبى داود[56] والنسائي[57].
2. يذكر مؤلفنا السيوطي في تفسير الآية مستخدماً عبارات مثل وأخرج، وقال ، وذكر، وأخرجه معتمداً واو العطف . ومثالاً على ذلك قوله «أخرج بن جرير »[58] وقوله «وذكر ابن عساكر في تاريخه»[59] والبيهقي في الشعب.
3. اتبع السيوطي في منهجه اعتماداً على مصادر كتب التفسير وكتب الحديث مثل شعب الإيمان للبيهقي والتاريخ الكبير والأوسط للطبراني وكتب التاريخ لابن عساكر والمستدرك على الصحيحين للحاكم.
4. اعتمد مؤلفنا على كتب البخاري والطبري وكتب الصحاح المعتمدة وهذا يعزز القيمة العلمية للتفسير والأبعاد الإنسانية لأحاديث الرسول الكريم محمد ﷺ في صلة الرحم وزيادة الرزق وإطالة العمر من خلال الأحاديث الواردة في المخطوط والإسناد الصحيح لهذه الأحاديث المتفق عليها.

جـ- موارد الكتاب:

لقد تنوعت المصادر التي اعتمدها مؤلفنا جلال الدين السيوطي من خلال ما أورده في تفسير الآية الكريمة في قوله تعالى : ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ الرعد: ٣٩.

من المصادر الأساسية في كتب التفسير لأحاديث النبي الكريم محمد ﷺ وكتب التاريخ الإسلامي مثل كتاب ابن عساكر تاريخ دمشق وكتاب الطبراني في المعجم الكبير والأوسط وكذلك كتب السنن وغيرهم نذكر منهم.

1. البيهقي [60]: الإمام العلم أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخسروجردي الشافعي الحافظ صاحب التصانيف توفيِّ في عاشر جمادى الأول سنة (458هـ) بنيسابور ونقل تابوته إلى بيهق وقد عاش أربعاً وسبعين سنة، لزم الحاكم مدة وأكثر عن أبي الحسن العلوي وهو أكبر شيوخه وبلغت تصانيفه ألف جزء، اعتمد عليه مؤلفنا جلال الدين السيوطي فقد أخذ منه (ثمان روايات)[61] تم ضبطها في هذا النص.
2. الحاكم النيسابوري[62]: هو أبوعبد الله محمد بن عبد الله بن نعيم بن حمدويه ابن الحكم النصبي الطهماني الحافظ المعروف بابن البيع وهو من ثقات الحديث، صاحب المستدرك وغيره من الكتب المشهورة ولد سنة (321هـ) وتوفى سنة (405هـ) طلب العلم من صغره وأول سماعه سنة ثلاثين سمع كثيراً من شيوخ يزيدون على ألفين وتفقه على أيدي علي بن أبي هريرة وأبي الوليد النيسابوري وأخذ عن الحافظ أبي بكر البيهقي فأكثر من كتبه وقد أخذ مؤلفنا السيوطي من رواياته[63] تم ضبطها في النص المحقق.
3. الطبراني[64]: هو سليمان بن أحمدالحافظ المتوفّى سنة (360هـ) صاحب كتاب المعجم الكبير حيث رتبه للصحابة على الحروف مشتملاً على نحو خمسة وعشرين حديثاً وذكره السيوطي[65] في روايات ضبطت في النص.
4. الطبري[66]: الحبر البحر الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، صاحب التفسير وكتب التاريخ والمصنفات الكثيرة، سمع إسحاق بن أبي إسرائيل ومحمد بن حميد الرازي وطبقتهما، وكان مجتهداً لا يقلد أحداً. قال إمام الأئمة ابن خزيمة: «ما أعلم على الأرض أعلم من محمد بن جرير ». وقد أخذ من رواياته المؤلف جلال الدين في نص المخطوط[67] روايات كثيرة ضبطت بالنص.
5. ابن مردويه [68]: أبو بكر أحمد بن موسى الحافظ ويكنى أبا عبد الله الأصبهاني كان إماماً في الفقه والأصول وتوفِّي سنة (410هـ) صاحب التفسير والتاريخ والأبواب والشيوخ وخرَّج حديث الأئمة وسمع الكثير بأصبهان والعراق . وقد اعتمد عليه مؤلفنا جلال الدين السيوطي في (روايتان)[69] ضبطتا بالنص.

وذكر مؤلفنا السيوطي الامام أحمد والبخاري وابن ماجه والحليمي وعب د الرزاق حيث أعتمدهم مؤلفنا في رواية واحدة وتمت الترجمة لكل واحد منهم في النص المحقق.

د- أهمية المخطوط:

إن الآية الكريمة التي أوردها المؤلف السيوطي في رسالته تضمنت مفاهيم ومعاني ودلالات ذات أبعاد إنسانية من خلال ما أورده من كتب التفاسير التي تناولت تفسير هذه الآية الكريمة معتمداً على كتب الصحاح في ذكر الأحاديث النبوية الشريفة التي قالها رسول الله ﷺ لصحابته وألزمهم العمل بها قولاً وفعلاً من خلال رواة الحديث الشريف الثقات وتناولها المؤرخون والمفسرون في طيات الكتب التي تبين الأخلاق الحميدة التي أنار سبيلها رسول الله ﷺ للمسلمين، وما يتميز به المسلم من صفات حميدة وخصال حسنة ، مقتدين برسول الله ﷺ قدوة حسنة يقتدى به في صلة الرحم(70). والأحاديث النبوية عند العمل به من زيادة في العمر(71) وزيادة في الرزق(72).

هـ- منهج العمل بالتحقيق:

بعد قراءة المخطوطة القليلة الصف حات بشكل دقيق وهي للشيخ جلال الدين السيوطي (رحمه الله) في قول الله تعالى في سورة الرعد ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، قمت بنسخ النص، ونظمتهُ بما يفيد إظهار معانيه، وذلك بوضع النقاط على كلمات وفواصل وأقواس لأنها غير موجودة في الأصل ولأجل ضبط النص ومعالجة الثغرات فيه من خلال المطابقة مع الكتب التي تناولت هذه الآية الكريمة وما جاء فيها من الأحاديث النبوية الشريفة بعد الرجوع إلى القرآن الكريم وبيان السور ورقم الآيات وكتب التفسير التي تناولت الحديث عن معنى الآيات . أما بالنسبة إلى الأحاديث النبوية الشريفة فقد قمت بالرجوع إلى كتب الصحاح والمصادر التي أشار إليها المؤلف في ذكر رواياته.

قمت بتعريف الرواة للأحاديث عدا المشهورين من خلال الرجوع إلى كتب التراجم والرجال الذين كتبوا عن الصحابة (رضوان الله عليهم أجمعين)، وكذلك المصادر التاريخية التي كان يعتمدها مؤلفنا الإمام السيوطي ومطابقة الأقوال المذكورة وبيان الاختلاف الحاصل في هوامش الصفحات مع ذكر المصدر الذي اعتمده المؤلف ورقم الحديث محصوراً بين قوسين مثل: رقم الحديث ( ).

قمت بتعريف الكلمات غير المعروفة والتي تتطلب التعريف وتوضيح المعاني من خلال الرجوع إلى كتب اللغة والتراجم والمعاجم وذكرتها في الهامش وحسب ما يتطلبه التوضيح مع بيان المصدر المعتمد في ذلك وذكر الجزء والصفحة حيث يرمز إلى الجزء (ج) وإلى الصفحة (ص).

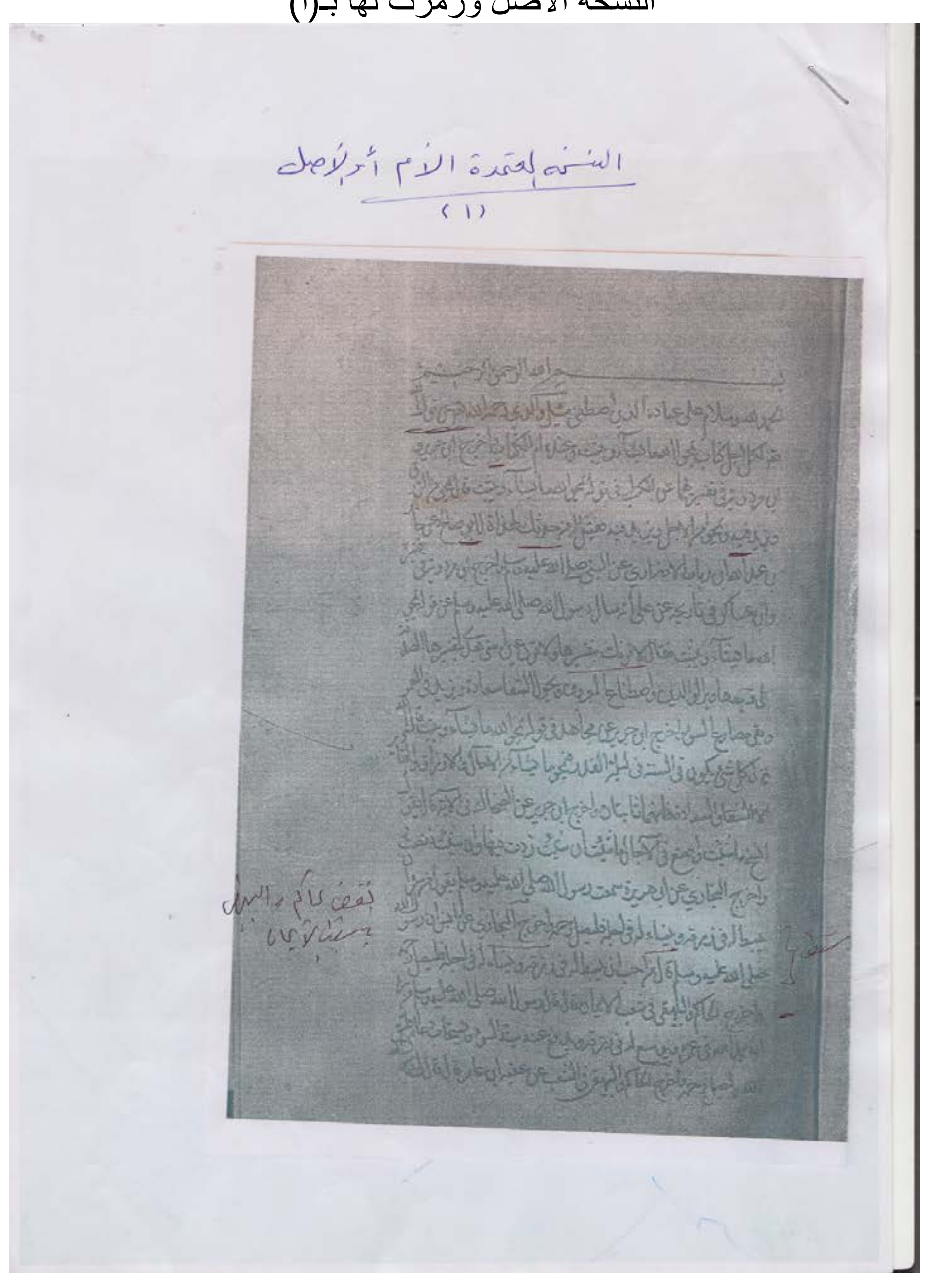
تم تنظيم النص من خلال وضع الفوارز والنقاط في نهاية الجمل والعلامات المطلوبة.

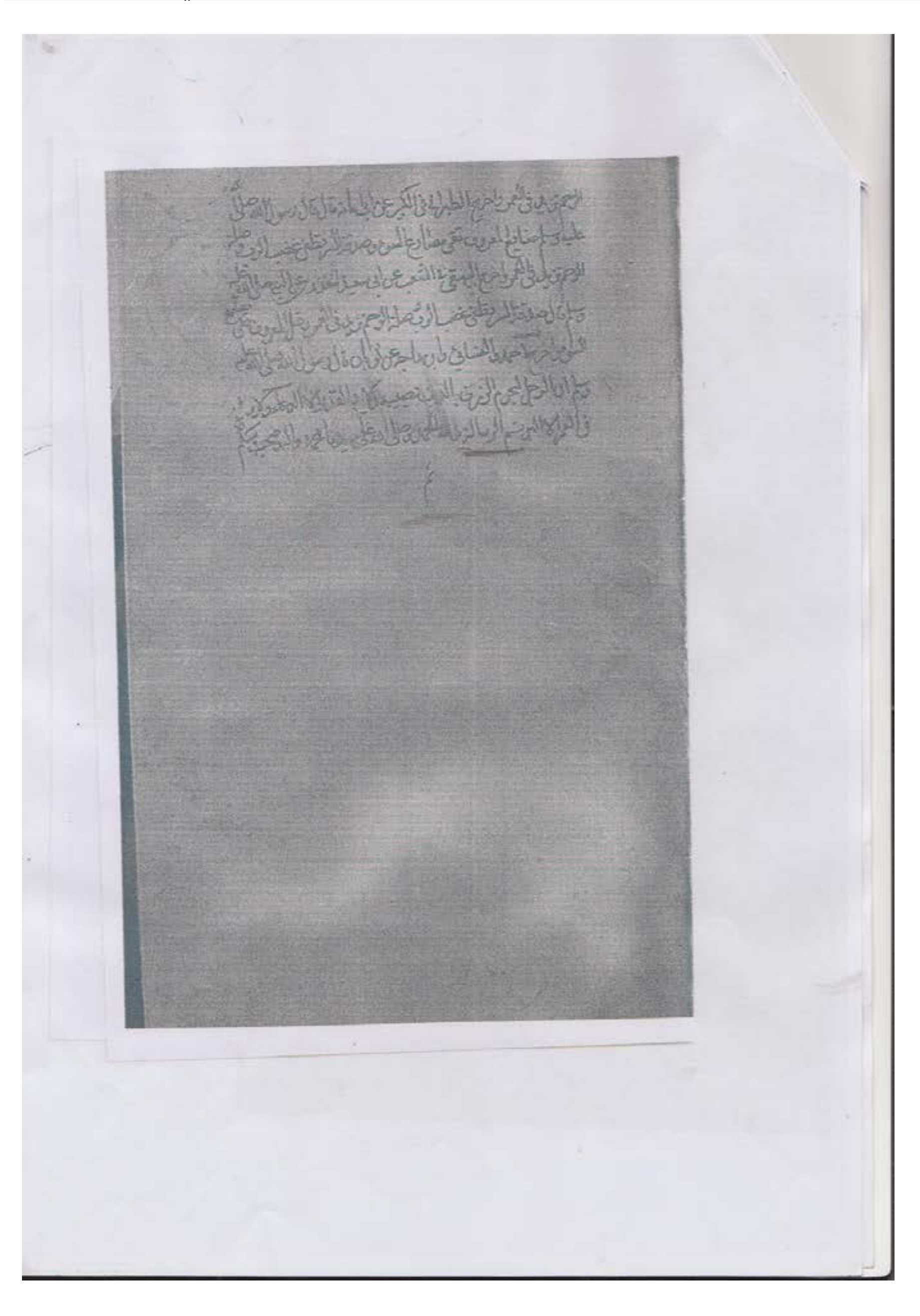
تم ترتيب قائمة المصادر والمراجع المعت مدة بحسب حروف الهجاء دون الأخذ بلفظة ابن أو أبى حيث نظمت على أساس الحرف الأول من الاسم الأول والسبق في سنة الوفاة.

قمت بمطابقة النسخة الأم مع النسخة الأخرى وتم تثبيت الاختلافات الحاصلة بين النسختين في الهوامش والرجوع إلى ورقات الصفحات المرموزة بوجه وظهر.

صور المخطوطات

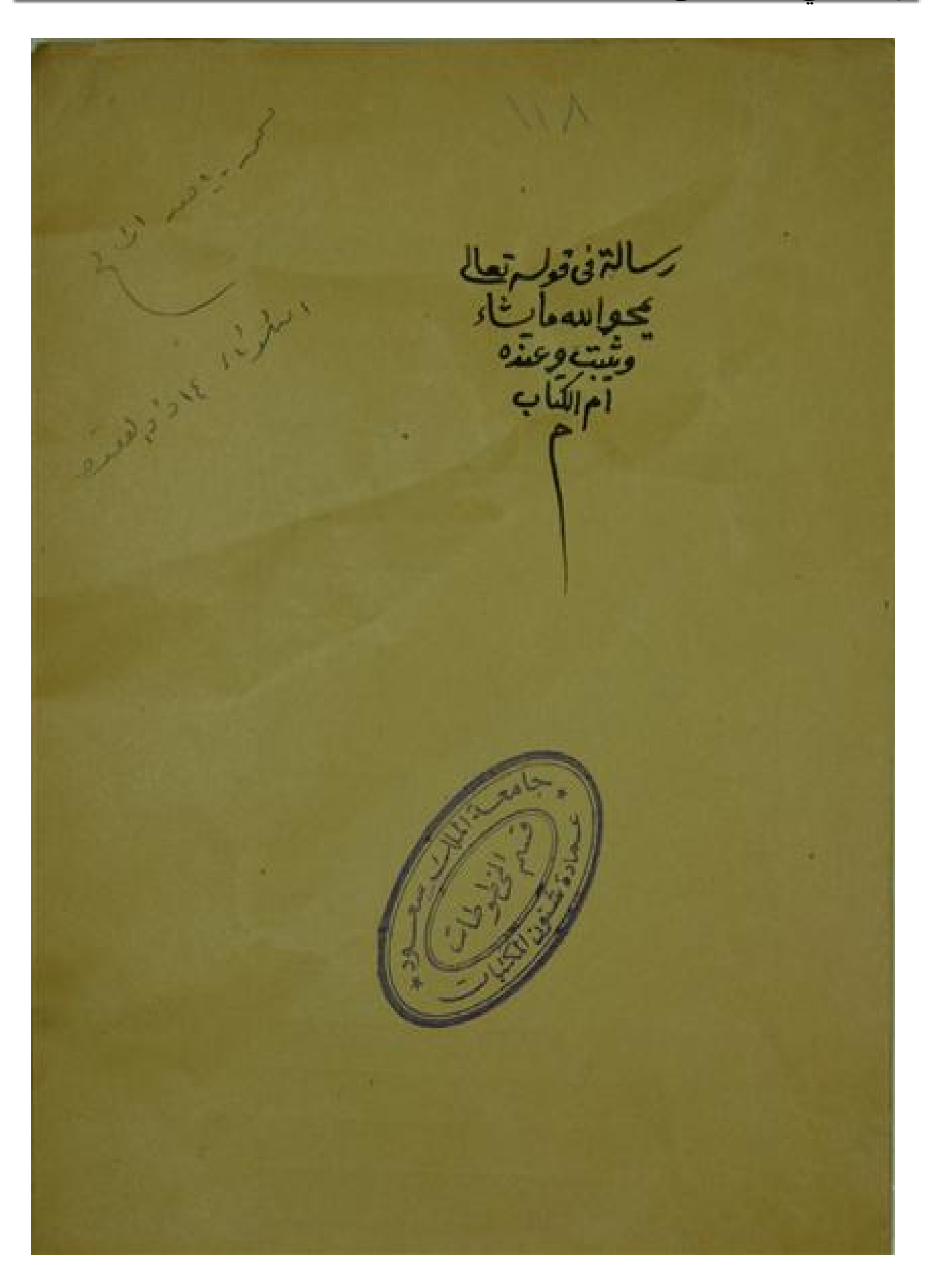
النسخة الأصل ورمزت لها بـ(أ)





الرحمن [illegible] في العمر وأخرجه الطبراني في الكبير عن أبي أمامة قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم صنائع المعروف تقي مصارع السوء وصدقة السر تطفئ غضب الرب وصلة
الرحم تزيد في العمر وأخرجه البيهقي في الشعب عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه
وسلم إن صدقة السر تطفئ غضب الرب وصلة الرحم تزيد في العمر وفعل المعروف يقي
مصارع السوء [illegible] ابن ماجه عن [illegible] قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه ولا يرد القدر إلا الدعاء ولا يزيد
في العمر إلا البر تمت الرسالة اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

الصفحة الأخيرة من النسخة (أ)



الصورة الأولى من النسخة الثانية ورمزت لها بـ(ب)

١

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى قال الله
تعالى لكل اجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب اخرج ابن جرير وابن مردويه في تفسيرهما
عن الكلبي في قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت قال يمحو من
الرزق ويزيد ويمحو من الاجل ويزيد فيه فقيل من
حدثك بهذا قال ابن صالح عن جابر بن عبد الله بن
رياب الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم واخرج ابن
مردويه في تفسيره وابن عساكر في تاريخه عن علي
انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله يمحو
الله ما يشاء ويثبت فقال لأقرن عينك بتفسيرها
ولأقرن عين امتي بعدي بتفسيرها الصدقة على
وجهها وبر الوالدين واصطناع المعروف يحول الشقاء
سعادة ويزيد في العمر ويقي مصارع السوء واخرج ابن
جرير عن مجاهد في قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت قال
ان الله ينزل كل شيء يكون في السنة في ليلة القدر فيمحو
ما يشاء من الاعمال والارزاق والمقادير الا الشقاء والسعادة
فانهما ثابتان واخرج ابن جرير عن الضحاك في الآية قال
يقول انسخ ما شئت واصنع في الاجل ما شئت ان
شئت زدت فيها وان شئت نقصت واخرج البخاري
عن ابي هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول

من سره

٢

من سره ان يبسط له في رزقه وان ينسأ له في اثره
فليصل رحمه واخرج الحاكم والبيهقي في شعب الايمان
عن علي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره ان
يمد الله في عمره ويوسع له في رزقه ويدفع عنه ميتة
السوء ويستجاب دعاؤه فليتق الله وليصل رحمه
واخرج الحاكم والبيهقي في الشعب عن عقبة بن عامر
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عقبة الا اخبرك
بافضل اخلاق اهل الدنيا والآخرة تصل من قطعك
وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك الا ومن اراد ان
يمد له في عمره ويوسع له في رزقه فليصل ذا رحم منه
واخرج البيهقي عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال صلة الرحم وحسن الخلق يعمرون الديار ويزيدون
في الاعمار واخرج البيهقي عن ابن عمر قال من اتقى ربه
ووصل رحمه نسئ في عمره وثري في ماله واحبه اهله
واخرج عبد الرزاق في السنن والبيهقي من طريقه عن
معمر عن ابي اسحاق الهمداني قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من سره النساء في الاجل والزيادة في الرزق
فليتق الله وليصل رحمه قال معمر وسمعت عطاء
الخراساني يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله قال
البيهقي عقب ايراد ذلك قال الحليمي في معناه ان
من الناس من قضى الله عز وجل بانه اذا وصل رحمه

الصورة الثانية من النسخة (ب)


٢

عاش عدداً من السنين معيناً وان قطع رحمه عاش
عدداً دون ذلك فيحمل الزيادة في العمر على هذا وبسط الكلام
فيه ولا يخفى عليه اي العددين يعيش انتهى واخرج
الحاكم وصححه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال مكتوب في التوراة من سره ان تطول حياته ويزداد
في رزقه فليصل رحمه واخرج الحاكم وصححه عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تعلموا من انسابكم ما تصلون
به ارحامكم فان صلة الرحم محبة في الاهل مثراة في المال
منسأة في الاثر واخرج البيهقي عن ابن عمر قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم تابعوا بين الحج والعمرة فان متابعة
ما بينهما يزيدان في الاجل وينفيان الفقر كما ينفي الكير
الخبث واخرج الطبراني والبيهقي عن رافع بن مكيث
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حسن الملكة نماء
وسوء الخلق شؤم والبر زيادة في العمر والصدقة
تطفي ميتة السوء واخرج الطبراني عن عمرو بن عوف
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صدقة المسلم
تزيد في العمر وتمنع ميتة السوء واخرج الطبراني
في الاوسط عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم صنايع المعروف تقي مصارع السوء
والصدقة خفياً تطفي غضب الرب وصلة الرحم
تزيد في العمر واخرج الطبراني في الكبير عن ابي امامة
قال

٤

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صنايع المعروف
تقي مصارع السوء وصدقة السر تطفي غضب الرب
وصلة الرحم تزيد في العمر وفعل المعروف يقي مصارع
السوء واخرج ابو داود والنسائي وابن ماجه عن ثوبان
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليحرم الرزق
بالذنب يصيبه ولا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد في
العمر الا البر آخراً فان الخبر نص في
زيادة العمر ونقصه للجلال
السيوطي والظاهر انه
لوالده عبد الرحمن
الحمد لله وصلى الله
على سيدنا محمد
وآل وصحبه
وسلم
تم
تم

بلغ مقابلة

تمت كتابة في اواخر رمضان سنة ١٢٢٦

الصفحة الأخيرة من النسخة الثانية (ب)

م الله الـرحمن الـرحيم

الحمد للهِ وسلامٌ على عبادهِ الذين اصْطَفى، سئل والدي رحمه الله تعالى: عن قول الله تعالى [73]: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝٣٨ يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [74].

وأخرج [75] ابن جرير [76]، وابن مردويه [77] في تفسيرهما عن الكلبي [78] في قوله ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُ﴾ قال «يمحو من الرزق ويزيد [فيه] [79]، ويمحو من الأجل [80] ويزيد فيه». فقيل [لَهُ] [81]: مَنْ حدَّثك [82] بهذا؟ قال أبو [83] صالح [84] عن جابر بن عبد الله بن رئاب [85] الأنصاري [86] عن النبي ﷺ [87].

وأخرج ابن مردويه في تفسيره وابن عساكر [88] في تاريخه عن علي أنه سأل رسول ﷺ عن قوله ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ﴾ فقال: «لأقرّنَّ عينيك [89] بتفسيرها، ولأُقرَنَّ عين أمّتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، يحوّل الشَّقاءَ سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع [90] السوء» [91].

وأخرج ابن جرير عن مجاهد [92] في قوله ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ﴾ قال: [إن] [93] الله ينزل كل شيء يكون في السنة في ليلة القدر، فيمحو ما يشاء من الآجال [94] والأرزاق والمقادير إلا الشقاء والسعادة فإنهما ثابتان [95].

وأخرج ابن جرير عن الضحاك [96] في الآية، قال: يقول انسخ ما شِئْتَ، واصْنَع في الآجال [97] ما شِئْتَ إنْ شئت زدت فيها وإن شئت نقصت [98].

وأخرج البخاري [99] عن أبي هريرة سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سرّه أنْ يُبْسَط له في رزقه، وأن يُنْسأ له في أثره [100] فلْيصِلْ رحمَهُ» [101].

[وأخرج البخاري عن انس أن رسول الله ﷺ قال «من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أجله، فليصل رحمه»] [102].

وأخرج الحاكم [103] والبيهقي [104] في شعب الإيمان [عن علي] [105] قال: قال رسول الله (ﷺ) «من سَرَّه أن يَمُدَّ الله في عمره، ويُوَسِّع له في رزقه، ويدفع عنه مِيْتَةَ السوء، ويستجاب دعاؤه فَلْيَتَّق الله، ولْيصِلْ رحمه» [106].

وأخرج الحاكم والبيهقي في الشعب عن عقبة بن عامر [107] قال [قال لي] [108] رسول الله [و/1] ﷺ «يا عُقْبَةُ إلا أُخبرك بأفضل أخلاق [109] أهْلِ الدّنيا والآخرة: تصل مَنْ

قَطَعَك وتعطِي مَنْ حَرَمك وتعفُو عمَّن ظَلَمَك، ألاَ وَمْن أراد أن يُمدَّ له في عُمره، ويُوسَّع له في رزقه، فلْيصِل ذا رحم منه»[110].

وأخرج البيهقي عن [عائشة][111] أن النبي ﷺ قال: «صلة الرَّحِم، وحُسْنُ، الخلق يعمّرن[112] الديار ويزدن[113] في الأعمار»[114].

وأخرج البيهقي عن ابن عمر قال: مَن اتّقى ربَّه، وَوَصَل رَحمه نُسِيء [له] [115] في عمره، وثُري ماله[116] وأحبّه أهلهُ[117].

وأخرج[118] عبد الرزاق[119] في المصنف[120]، والبيهقي من طريقه عن معمر [121] عن أبي إسحاق الهمداني [122] [قال][123]: قال رسو ل الله ﷺ من سره النسأ في الأجل، والزيادة في الرزق ، فلْيتق الله ولْيصِل رحمه "[124]. قال: معمر: وسمعت عطاء الخرساني [125] يقول: عن النبي ﷺ مثله قال البيهقي [في][126] عقب إيراد ذلك: قال الحليمي[127] في معناه: إن من الناس من قضى الله ﷻ بأنه إذا وصل رحمه عاش عدداً من السنين مبينا [128]، وإن قطع رحمه عاش عدداً دون ذلك، فحمل الزيادة في العمر على هذا، وبسط الكلام فيه، ولا يخفى عليه أيُّ العددين يعيش انتهى.

وأخرج الحاكم وصحّحَهَ عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «مكتوب في التوراة من سَرَّه أن تطول [129] حياته ويزاد [130] في رزقه فليصل رح مه»[131]. وأخرج الحاكم وصححه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «تعلَّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم ، فأن صِلة الرَّحِم محبة في الأهل مثراة في المال منسأة في الأثر»[132].

وأخرج البيهقي عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ «تابعوا بين الحجِّ والعمرة فإن متابعة [بينهما][133] يزيدان في الأجل وينفيان الفَقْر كما ينفي الكير الخبث»[134].

وأخرج الطبراني والبيهقي عن رافع بن مكيث [135] أن رسول الله ﷺ قال «حسن الملكة»[136] نماء وسوء الخلق شؤم [137] والبِرُّ زيادةٌ في العمر، والصدقة تمنع [138] ميتة السوء[139].

وأخرج الطبراني عن عمرو بن عوف [140] قال: قال رسول الله ﷺ «إنَّ صدقة المسلم تزيد في العمر وتمنع مِيْتَة السُّوء»[141].

وأخرج الطبراني في الأوسط عن أم سلمة [142] قالت: قال: رسول الله ﷺ «صَنَائِعُ المعروف تَقِي مصارع [143] السُّوء، والصَّدَقَةَ خفيا [144] تُطْفِيء غَضَبَ الرَّب، وَصَلَة [و/2] الرَّحِم تَزِيدَ في العمر»[145].

وأخرج الطبراني في الكبير عن أبي أُمامة [146] قال: قال رسول الله ﷺ: «صنائع المعروف تَقِي مَصَارِعَ السُّوء ، وصدقة السّرّ تُطفيء غضب الرَّب، وصلة الرَّحم تزيد في العمر [147]»[148].

[واخرج البيهقي في الشعب عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال «صدقة السر تطفيء غضب الرب وصلة الرحم تزيد في العمر وفعل المعروف يقي مصارع السوء][149].

واخرج احمد والنسائي[150] وابن ماجه[151] عن ثوبان[152]»[153].

قال: رسول الله ﷺ «إن الرجل لَيُحْرَمُ الرِّزقَ بالذنب يُصيبهُ ولا يردُّ القَدَر إلا الدعاءُ، ولا يزيد في العمر إلا البِرُّ»[154].

تمت الرسالة والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم[155].

هوامش البحث

[1] ينظر: السيوطي جلال الدين عبد الر حمن (ت: 911هـ)، الإتقان في علوم القران ، تح: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، 1416هـ، 2/ 516.

[2] تنظر ترجمته في السخاوي : محمد بن عبد الرحمن (ت: 902هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مطبعة دار مكتبة الحياة ، بيروت، د.ت، 4/ 65. السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، حرره: فيليب حتي، المطبعة السورية، ص1. السيوطي، السبل الجلية في الآباء العلية، دراسة وتحقيق : ناصر حسين ، بغداد ، 2008، ص49. السيوطي ، الشماريخ في علم التاريخ، دراسة وتحقيق : عبد الرحمن رشك، مركز البحوث والدراسات الإسلامية ، بغداد ، ط1، 2008م، ص19. العيدروسي ، محيي الدين عبد القادر بن عبدالله (ت: 1038هـ)، النور السافر عن أخبار القرن العاشر ، تحقيق: محمد رشيد ، مطبعة الفرات ، ط1، 1934هـ ، ص51. الغزي : نجم الدين محمد بن محمد (ت: 1061هـ)، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة ، تحقيق: خليل منصور ، دار الكتب العلمية، بيروت، د .ت، 1/ 226. ابن العماد ، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي (ت:

1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، المكتب التجاري ، بيروت ، د.ت، 8/ 451. الشوكاني ، محمد بن علي (ت:1250هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1929، 1/ 328. الكناني، محمد بن جعفر (ت: 344هـ)، الرسالة المستطرقة ، دار الفكر، دمشق ، ط3، 1964م، ص182. العزاوي ، عباس، تاريخ الأدب العربي في العراق، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد، 1960، 1/ 2330. كحالة، عمر رضى ، معجم المؤلفين، مطبعة الترقي ، دمشق، 1972م، 5/ 128. الزركلي ، خير الدين ، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال من العرب والمستغربين والمستشرقين، دار العالم للملايين، لبنان، بيروت، 4/ 71.

(3) الخضيري، نسبة إلى الخضيرية، محلة في الجانب الشرقي من بغداد ، وتسمى في وقتنا الحاضر بنفس الاسم وهي بجوار مشهد الإمام النعمان أبي حنيفة، وإن أصل هذه الكلمة إلى السيد خضير مولى صالح صاحب الموصل . ينظر : الحموي، ياقوت بن عبدالله شهاب الدين (ت: 626هـ)، معجم البلدان، مط: إحياء التراث العربي، بيروت ، 1996م، 2/ 239. البغدادي ، ابن عبدالحق صفي الدين عبد المؤمن (ت:739هـ)، مراصد الاطلاع عن أسماء الأ مكنة والبقاع ، الطبعة الأوربية ، مدينة ليدن – بريل، د .ت، 1/ 465.

(4) السيوطي، لب الألباب في تحرير الأنساب، مطبعة دار صادر، بيروت، د.ت، ص94.

(5) المقدسي، محمد بن عبد الرحمن المعروف بأبي شامة (ت: 665هـ)، الروضتين في اخبار الدولتين . ينظر : حاجي خليفة ، مصطفى بن ع بدالله الرومي (ت: 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، محمد شرف الدين، مط : وكالة المعارف، إسطنبول، 1943م، ص280.

(6) أسيوط، من المدن المصرية تقع غرب النيل من نواحي صعيد مصر ، وهي مدينة جليلة كبيرة فيها عدد كبير من الكنائس يصل إلى خمس وسبعين كنيسة . ينظر: الحموي، معجم البلدان، 1/ 129.

[7] الزبيدي ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (د.ت)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1984م، 1/ 487. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 2/ 221.

[8] السيوطي، حسن المحاضرة، 1/ 335. زيادة، محمد مصطفى ، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر ميلادي، القرن التاسع الهجري ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة، 1940م، ص56.

[9] السيوطي ، حسن المحاضرة ، 1/ 336. السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل، مطبعة عين البابي الحلبي، القاهرة، 1/ 283.

[10] المصدر نفسه، 1/ 336.

[11] المصدر نفسه، 1/ 336.

[12] السيوطي، المصدر نفسه، ص6.

[13] الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد (ت: 973هـ)، الطبقات الصغرى، مط: مصر ، 1925، ص36. العيدروسي، النور السافر، ص51.

[14] ابن إياس، محمد بن أحمد (ت: 930هـ)، بدائع الزهور في وقائع الدهور ، تح: محمد مصطفى، مطبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت، 4/ 63. الشوكاني، البدر الطالع ، 1/ 334.

[15] العيدروسي، النور السافر، ص54.

[16] ابن طولون، شمس الدين محمد (ت: 953هـ)، مفاكهة الخلاّن في حوادث الزمان، تح: محمد مصطفى، المؤسسة المصرية، القاهرة، 1962، 1/ 295. العيدروسي ، النور السافر، ص54.

[17] الشوكاني، البدر الطالع، 1/ 328.

[18] السيوطي، حسن المحاضرة، 1/ 338.

[19] السخاوي، الضوء اللامع، 4/ 68.

[20] الشعراني، الطبقات الصغرى، 1/ 235.

[21] حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (ت: 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، المطبعة الإسلامية ، طهران ، 1/ 182. السيوطي ، المتحدث بنعمة الله ، ص127.

[22] السيوطي، حسن المحاضرة، 1/ 344. حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/ 948.

[23] المصدر السابق، 1/ 344، حاجي خليفة، المصدر السابق، 1/ 948.

[24] المصدر نفسه، 2/ 947.

[25] جرجي، زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، مط: الهلال، القاهرة، 1957م، 3/ 231.

[26] ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي (ت: 852هـ)، رفع الأصر في قضاء مصر ، تحقيق، حامد عبد المجيد، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1961م، ص7. السخاوي، الضوء اللام ع، 2/ 36. العيدروسي، النور السافر، ص54.

[27] ينظر ترجمته : السخاوي ، الضوء اللامع ، 2/ 321. السيوطي، حسن المحاضرة ، 1/ 442.

[28] ينظر ترجمته : السخاوي ، المصدر السابق، 10/ 254. السيوطي ، تدريب الراوي ، ص49.

[29] ينظر ترجمته: السخاوي، الضوء اللامع، 2/ 16. السيوطي، نظم العيقان، ص43.

[30] ينظر ترجمته : السيوطي ، المنجم في المعجم ، دراسة وتحقيق : إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم ، بيروت ، ط1، ص317. الكتاني ، فهرس الفهارس والأثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2/ 549.

[31] ينظر: السيوطي، حسن المحاضرة، 1/ 549.

[32] السيوطي، المنجم في المعجم، ص63.

[33] السيوطي ، التحدث بنعمةالله، تحقيق : اليزابيث ماري، الطبعة العربية الحديثة، القاهرة، 1972م، ص88.

[34] المصدر السابق، ص88.

(35) ينظر : حاجي خليفة ، كشف الظنون، 1/ 409. البغدادي ، إسماعيل باشا بن محمد (ت:1339هـ)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، 1/ 598.

(36) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/ 560، ابن العماد، شذرات الذهب، 8/ 264.

(37) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/ 947. السيوطي، التحدث بنعمة الله، ص83.

(38) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 8/ 338.

(39) السيوطي، حسن المحاضرة، 1/ 338.

(40) السيوطي، نظم العقيان، ص21.

(41) تحقيق: زهير عثمان، مط: وزارة الأوقاف الإسلامية، قطر.

(42) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مط: السعادة، القاهرة.

(43) تحقيق: خالد الحمضي، مط: مكتبة السلاح، دمشق.

(44) تحقيق: محمد جاد الحق وآخرين، مكتبة المطبعة العصرية.

(45) تحقيق محمد الصباغ، مطبعة المكتب الإسلامي، بيروت.

(46) تحقيق: بركات رضا الهند.

(47) مطبعة التوفيق، دمشق.

(48) مطبعة السعادة القاهرة.

(49) سورة الرعد: آية 39.

(50) ينظر: ص1 من المخطوطة.

(51) ينظر: ص1 من المخطوطة.

(52) ينظر: ص2 من المخطوطة.

(53) ينظر: ص3 من المخطوطة.

(54) ينظر: ص2، 3 من المخطوطة.

(55) ينظر: ص1، ص2، 3، من المخطوطة.

(56) ينظر: ص4 من المخطوطة.

(57) ينظر: ص4 من المخطوطة.

(58) ينظر: ص1 من المخطوطة.

(59) ينظر: الصفحات 1، 2، 3، 4 من المخطوطة.

(60) الذهبي، العبر في خبر من غبر، 1/ 211. الزركلي، الأعلام، 2/ 130.

(61) ينظر: مخطوط (يمحو الله) صفحة 2، 3.

(62) ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ص28. الزركلي، الأعلام 2/ 187.

(63) ينظر: مخطوط (يمحو الله) صفحة 2، 3.

(64) حاجي خليفة ، كشف الظنون، 2/ 737. الكتاني ، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ، تحقيق : إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، 2/ 612.

(65) ينظر: المخطوطة الورقة 3.

(66) الذهبي ، العبر، 1/ 114. ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ت:463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق : طه الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1/ 345.

(67) ينظر: المخطوط، ص1، ص2.

(68) ابن حجر ، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق : طه الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر، 2/ 200. الذهبي، سير أعلام النبلاء، 3/ 415.

(69) ينظر: مخطوط (يمحو الله)، ص1.

(70) ينظر: ص2 من المخطوط ما أورده ابن مردويه في تفسيره.

(71) ينظر: ص2 من المخطوط ما أورده الحاكم والبيهقي في شعب الإيمان.

(72) ينظر: ص3 من المخطوط ما أورده الطبراني والبيهقي في تفسيره.

(73) في ب (قال الله تعالى)، ورقة وجه/ 1.

(74) سورة الرعد، الآية: 38، 39.

(75) في ب، (اخرج)، ورقة وجه/ 1.

(76) الطبري، أبو عبدالله محمد بن جرير بن يزيد ولد سنة 224هـ وتوفي سنة 310هـ، الإمام العالم، المفسر الشهير، والمؤرخ الكبير، صاحب المؤلفات . ينظر: الذهبي، شمس الدين

بن محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء ، تحقيق ، شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط4، 1406هـ ، 2/ 417. الزركلي ، الأعلام ، 6/ 96.

(77) الحافظ الكبير العلامة المفسر أبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه الأصبهاني ولد سنة 323هـ وتوفي سنة 410هـ. ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، حيدرآباد، الدكن الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1390، 3/ 105. الزركلي، الأعلام، 3/ 105.

(78) هو أبو النضر محمد بن السائب بن بشر الكلبي المفسر (ت: 146هـ)، وكان أيضا رأسا في الانساب إلا أنه شيعي متروك الحديث. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، 6/ 248–249. والأعلام للزركلي، 6/ 133. وقال أبو نعيم: محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح أحاديثه موضوعة . ينظر: الضعفاء، أحمد بن عبد الله بن أحمد أبو نعيم الأصبهاني الصوفي، تحقيق: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1405هـ/ 1984م، ص138. ونقل الحافظ الذهبي أقوال العلماء في تضعيفه ومنها نقله عن ابن معين قوله عن الكلبى: ليس بثقة ، وقال الجوزجانى وغيره : كذاب ، وقال الدارقطني وجماعة: متروك، وقال ابن حبان : مذهبه في الدين ووضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الاغراق في وصفه. ينظر: ميزان الاعتدال، للذهبي، 3/ 559.

(79) ساقطة من ب، ورقة وجه/ 1.

(80) الأجل: غاية الوقت في الموت. ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 170هـ)، كتاب العين ، مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بغداد ، 1985م، 1/ 490. الجوهري ، إسماعيل بن حماد أبو نصر الفارابي (ت: 398هـ)، الصحاح، تاج اللغة والصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر، د.ت، 1/ 448.

(81) ساقطة من ب، ورقة، وجه/ 1.

(82) في ب (حدث)، ورقة، وجه/ 1.

(83) في ب تصحيف (ابن) ورقة/ وجه/ 1.

(84) ابو صالح هو باذام ويقال باذان مولى أم هانيء وهو تابعي. ينظر: سير أعلام النبلاء، 37/5. قال فيه الحافظ ابن حجر: ضعيف يرسل. ينظر: تحرير التقريب، 1/ 165.

[85] في ب تصحيف (زياد) ورقة، وجه/ 1.

[86] جابر بن عبد الله بن رئاب بن النعمان الأنصاري السلمي ، صحابي جليل، شهد بدرا وأحدا والخندق وسائر المشاهد مع رسول الله ﷺ وهو من أول من أسلم من الأنصار قبل العقبة الأولى . ينظر : معرفة الصحابة، لأبي نعيم، 535/2. الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر، 433/1.

[87] أخرجه الطبري في تفسيره بسنده عن الكلبي قال : (يمحو الله ما يشاء ويثبت)، قال : يَمْحي من الرزق ويزيد فيه، ويمحي من الأجل ويزيد فيه . قلت : من حدّثك ؟ قال : أبو صالح، عن جابر بن عبد الله بن رئاب الأنصاري، عن النبي ﷺ. ينظر : الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/ 2000م، 16/ 484، الأثر (20487). وأخرجه ابن سعد في الطبقات بسنده عن عفان بن مسلم عن الكلبي . ينظر : الطبقات الكبرى، لابن سعد، 574/3. والسيوطي في الدر المنثور، 660/4. وجاء في معنى (المحو): الإزالة، محوت الخط : أذهبت أثره، وفي مضارعه يمحو ويمحي . ينظر : أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ/ 2001م، 5/ 375. والحديث ضعيف جدا؛ آفته الكلبي؛ فإنه متهم بالكذب، بل قد اعترف هو بذلك. قال ابن حبان بسنده : قال لي سفيان الثوري: قال لي الكلبي: ما سمعته مني عن أبي صالح عن ابن عباس؛ فهو كذب. ينظر : المجروحين، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، 2/ 188.

[88] ابن عساكر : علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي (ت:471هـ)، وكان يعرف بالصائن حفظ القرآن في صباه وقرأه براويات علي أبي الوحش سبيع بن قيراط. ينظر : الذهبي، سير أعلام النبلاء، 4/ 63. والزركلي، الأعلام، 1/ 0202

[89] في أ، (لأقرنك) والصحيح ما أثبته من (ب) مطابقة لنص الحديث، ورقة، وجه/ 1.

[90] مصارع السوء : المصارع جمع مصرع . الزبيدي ، تاج العروس ، 1/ 5369. الفيروزآبادي، القاموس، 2/ 439.

(91) لم أعثر عليه في ما جمع من تفسير لابن مردويه ووجدته في أمالي ابن مردويه ، تحقيق: محمد ضيا ء الرحمن، دار علوم الحديث ، الإمارات العربية ، 1/ 97. وكذلك لم أعثر عليه بهذا اللفظ وهذا السند في تاريخ دمشق، وإنما أخرجه ابن عساكر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ «**إن صدقة السر تطفئ غضب الرب وإن صلة الرحم تزيد في العمر وإن صنائع المعروف تقي مصارع السوء** ...». ينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، 17/ 172. وأخرجه أبو نعيم في الحلية باختلاف يسير وضعفه وقال عنه: غريب. ينظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1405هـ، 6/ 145. وأخرجه السيوطي في الدر المنثور، 661/4، وقال السيوطي: رواه ابن أبي شيبة، وقال: هذا حديث منكر وفي إسناده غير واحد من المجهولين. ينظر: جامع الأحاديث للسيوطي، 51/30. وكنز العمال، 547/2 برقم (4444).

(92) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم من التابعين من علماء الإسلام ومن المفسرين أحد أهالي مكة، وقال الواقدي هو مولى قيس بن السائب المخزومي سمع من عبد الله بن عباس ، وجابر وأبي هريرة وابن عمر وعائشة (رضوان الله عليهم أجمعين) وروى عنه عمر بن دينار والحكم والأعمش وغيرهم. ينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، 5/ 34. والذهبي، سير الأعلام، 4/ 454. والزركلي، الأعلام، 5/ 283.

(93) زائدة من ب، مطابقة لنص الحديث، ورقة وجه/ 1.

(94) في ب (الأعمال)، ورقة وجه/ 1.

(95) أخرجه الطبري في جامع البيان بسنده عن مجاهد، 16/ 479، رقم الحديث (20471). وأخرجه السيوطي في الدر المنثور، 663/4.

(96) الضحاك بن مزاحم الهلالي أبو محمد دخيل أبو القاسم صاحب التفسير كان من أوعية العلم وهو صدوق في نفسه ، حدث عن ابن عباس ، وأبي سعيد الخدري، وابن عمر، وأنس بن مالك، وسعيد بن جبير وعطاء وطاووس، كما حدث عنه عمارة أبو حفصة، وجويبر وحديثه في السنن وَّثقهُ ابن حنبل ويحيى بن معين وغيره ما و كانت وفاته سنة 106هـ. ينظر: ابن سعد، الطبقات، 6/ 200. الذهبي، سير الأعلام، 4/ 598.

[97] في ب، (الأجل)، ورقة وجه/ 1.

[98] أخرجه الطبري بسنده عن الضحاك قال: «انسخ ما شئت واصنع من الأفعال ما شئت ، إن شئت زدت فيها وإن شئت نقصت ». ينظر: جامع البيان، الطبري ، 16/ 484 رقم الحديث (20486)، وأخرجه السيوطي في الدر المنثور، 4/ 664.

[99] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن برذبه (ت: 256هـ)، والبخارية معناه بالعربية الزراع. ينظر ترجمته عند: النووي، محيي الدين بن شرف (ت: 676هـ)، تهذيب الأسماء واللغات، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار صادر، بيروت، 1/ 83.

[100] في أ (أجله) والصواب ما أثبته من (ب) مطابقة لنص الحديث، ورقة وجه/ 1.

[101] أخرجه البخاري بسنده عن أبي هريرة ، 5/ 2232، برقم (5639)، وأخرجه مسلم في صحيحه، 4/ 1982 برقم (2557).

[102] العبارة بين الحاصرتين ساقطة من ب. والحديث رواه البخاري بسند آخر عن أنس بن مالك ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: «**من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه**» دون أن يذكر كلمة (من سره). وقال من أحب بدلاً عنها. 5/ 2232 برقم (5640). وقد ذكر في النسخة الأصل كلمة (أجله) بدلا من (أثره) في الحديثين اللذين أوردهما عن البخاري، فلعله أرد بها معنى (أثره) وإلا فالحديث الصحيح صرح بـ(أثره).

[103] الحاكم: محمد بن عبدالله حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهاني الحافظ الحاكم النيسابوري المعروف بابن البيع صاحب المستدرك والكتب الأخرى ولد سنة 321هـ، وسمع الكثير من الشيوخ وهو من الثقات. ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 1/ 28. الزركلي، الأعلام، 2/ 160.

[104] البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي ويكنى أبا بكر من أئمة الحديث ولد سنة 384هـ وتُوُفيَ سنة 458هـ في مدينة خسرو ونشأ في مدينة بيهق وهو صاحب المصنفات والسنن الكبرى وشعب الإيمان. ينظر: الزركلي، الأعلام، 1/ 116.

[105] سقطت من (أ) والصواب ما أثبته من (ب) مطابقة لنص الحديث، ورقة وجه/ 1.

[106] ينظر: المستدرك، 4/177 برقم (7280)، وشعب الإيمان ولفظه: «من سره أن يمد الله تعالى له في عمره و يوسع له في رزقه و يدفع عن ميته السوء فليتق الله و ليصل

رحمه »، 6/ 219 برقم : 7949. من غير عبارة (ويستجاب دعاؤه). ورواه أحمد في مسنده ، 1/ 143 برقم (1212)، والطبراني في الأوسط ، 3/ 233 برقم (3014). والحديث رواه ابن عدي في الكامل في الضعفاء، 239/4.

[107] عقبة بن عامر بن عبس بن عمرو بن جهينة الجهني من أصحاب رسول الله ﷺ وروى عنه كثيراً كما روى عنه جماعة من الصحابة والتابعين وكان عالماً بالفرائض والفقه وهو أحد من جمع القرآن. ابن حجر، الإصابة، 2/ 257. الذهبي، تذكرة الحفاظ، 1/ 43.

[108] ساقطة من ب، ورقة وجه/ 1.

[109] في الأصل (الأخلاق) والتصحيح من ب، ورقة وجه/ 1.

[110] ينظر : المستدرك ، 4/ 178 برقم (7285) بدون زيادة (منه). وشعب الإيمان ، 10/ 336 برقم (7587)، ورواه الطبراني في الكبير ، 17/ 269 برقم (739).

[111] ساقطة من أ وما أثبته من ب مطابقة لسند الرواية، ورقة وجه/ 1.

[112] في ب (يعمرون) ورقة وجه/ 1.

[113] في ب (ويزيدون) ورقة وجه/ 1.

[114] رواه البيهقي في شعب الإيمان ، 6/ 226 برقم (7969)، وأخرجه أحمد في مسنده باختلاف يسير، عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها: «**انه من أعطى حظه من الرفق فقد أعطى حظه من خير الدنيا والآخرة وصلة الرحم وحسن الخلق وحسن الجوار يعمران الديار ويزيدان في الأعمار**». قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن مهزم. مسند أحمد، 6/ 159 برقم (25298).

[115] ساقطة من ب، ورقة ظهر/ 1.

[116] في ب، (في ماله) والصواب ما أثبته مطابقة لنص الحديث، ورقة ظهر/ 1.

[117] رواه البيهقي في شعب الإيمان ، 10/ 344 برقم (7600). ورواه البخاري في الأدب المفرد بسنده عن ابن عمر ، 1/ 34 برقم (85). ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ، 5/ 217 برقم (25391).

[118] في ب ، (أخرج) من دون حرف العطف والصواب ما أثبته مناسبة للسياق، ورقة ظهر/1.

[119] أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، الحميري، اليمني، صاحب التصانيف والسنن والمحدث . ينظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان، 3/ 216. ابن عساكر ، تاريخ دمشق، 4/ 496.

[120] في ب ، (السنن)، والصواب ما أثبته مطابقة لما ورد في مصنف عبدالرزاق، ورقة ظهر/1.

[121] معمر: تابعي من أصحاب الكتب الستة الصحيحين وكتب السنن . ابن حجر ، تهذيب التهذيب، 2/ 114.

[122] هو إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق الهمداني السبيعي، أبو يوسف الكوفي أخو عيسى بن يونس وهو الأكبر. ينظر: ابن سعد، الطبقات، 2/ 70.

[123] في ب، (أخرج) من دون حرف العطف والصواب ما أثبته مناسبة للسياق، ورقة ظهر / 1.

[124] أخرجه عبد الرزاق في مصنفه مرسلا، 11/ 172 برقم (20235)، والبيهقي في شعب الإيمان بسنده عن أبي اسحاق الهمداني، وهو حديث مرسل، 10/ 329، برقم (7573). وجامع معمر بن راشد بنفس السند ، 2/ 500، برقم (846). وأخرجه أحمد في مسنده ، 5/ 279، برقم (22453). قال شعيب الأرنؤوط : صحيح لغيره وهذا إسناد حسن من أجل ميمون بن أبي محمد المرئي . وقال السيوطي في الدر المثور : أخرجه أحمد في مسنده عن ثوبان وساق نفس الحديث فأوصله، 3/ 489.

[125] عطاء الخرساني: أبو زيد الثقفي الكوفي أحد الأعلام أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن السلمي، مات سنة ست وثلاثين ومائة . وكان من خيار عباد الله بختم القرآن كل ليلة . الذهبي، سير أعلام النبلاء، 6/ 114.

[126] ساقطة من ب.

[127] الحليمي: أبو عبد الله الحسين بن الحسن الفقيه صاحب التصانيف ، مات سنة ثلاث وأربعمائة. ينظر: الذهبي، الصبر، 1/ 179. الزركلي، الأعلام، 2/ 271.

[128] في ب (من السنين معينا)، والصواب ما أثبته مطابقة لنص الحديث . ينظر: شعب الإيمان، 10/ 329 برقم (7573).

(129) في أ، (يطول)، والصواب ما أثبته من (ب) مطابقة لنص الحديث، ورقة ظ/ 1.

(130) في ب (يزداد)، والصواب ما أثبته مطابقة لنص الحديث، ورقة ظ/ 1.

(131) رواه الحاكم والطبراني وابن عساكر عن سعيد بن بشير عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا، وقال الحاكم : صحيح الإسناد، مع العلم أن القائل سعيد بن بشير في الضعفاء قال الحافظ ابن حجر : ضعيف. المستدرك، 177/4 برقم (7279). ومسند الشاميين للطبراني، 25/4 برقم (2634). وتاريخ دمشق، 27/ 403. وتهذيب التهذيب، 168/4.

(132) المستدرك، 4/ 178 برقم (7284). ومسند أحمد، 2/ 374 برقم (8855) وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط : إسناده حسن. وسنن الترمذي، 4/ 351 برقم (1979). والطبراني في الكبير، 18/ 98 برقم (14886). قال الحافظ ابن حجر : وله طرق أقوا ها ما أخرجه الطبراني من حديث العلاء بن خارجة . ينظر : فتح الباري، 10/ 290. والدر المثور، 582/7.

(133) في ب زيادة (ما بينهما) والصواب ما أثبته مطابقة لنص الحديث، ورقة ظ/ 1.

(134) رواه البيهقي في شعب الايمان، 6/ 10 برقم (3801) بزيادة (وينفيان الفقر والذنوب)، وأحمد في مسنده، 1/ 25 برقم (167) وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره وهذا إسناد ضعيف لضعف عاصم بن عبيدالله . والطبراني في الكبير، 456/12 برقم (13685). والسيوطي في الدر المنثور، 510/1.

(135) هو رافع بن مكيث بن عمرو بن جراد بن يربوع بن طحيل بن عدي بن الربعة بن رشدان بن قيس بن جهينة أسلم وشهد الحديبية مع الرسول الكريم ﷺ، بايع تحت الشجرة بيعة الرضوان . ينظر : ابن سعد، الطبقات، 4/ 345. العيني، محمود بن أحمد بن موسى الحنفي (ت: 855هـ)، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الأخيار، تحقيق: محمد فارس، القاهرة، 1/ 383.

(136) حسن الملكة : إذا كان حسن الصنع إلى مالكيه . ينظر : ابن منظور، لسان العرب، 10/ 491.

[137] شؤم : النكد وعَسرٌ والضَّرَّ . ابن منظور ، لسان العرب، 11/ 364. الزبيدي ، تاج العروس، 1/ 184.

[138] في أ و ب (تطفيء) وهو غير صحيح وما أثبته هو الصواب مطابقة لنص الحديث.

[139] ينظر : المعجم الكبير ، 17/5 برقم (4452). ومصنف عبدالرزاق ، 131/11 برقم (20118)، ورواه أحمد في مسنده بلفظ: «حسن الخلق نماء وسوء الخلق شؤم والبر زيادة في العمر والصدقة تمنع ميتة السوء» قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لإبهام راويه عن رافع بن مكيث ولجهالة عثمان بن زفر – وهو الجهني– فلم يرو عنه سوى اثنين ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان.

[140] هو بن عوف بن زيد بن ملحة المزني ويكنى أبا عبد الله وكان قديم الإسلام سكن المدينة وأدرك معاوية وتوفيٍّ في ولايته. ينظر: ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة ، 2/ 210.

[141] رواه الطبراني في الكبير بسنده عن كثير بن عبد الله المزني عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ: «**إن صدقة المسلم تزيد في العمر وتمنع ميتة السوء، ويذهب الله بها الكبر والفخر**». المعجم الكبير: 22/17 برقم (13719). وأخرجه السيوطي في الدر المنثور، 82/2. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبري في وفيه كثير بن عبدالله المزني وهو ضعيف ، 148/3 برقم (4609). وقال الدارقطني : متروك، وقال أبو داود : ركن من أركان الكذب. ينظر: تمام المنة في التعليق على فقه السنة، للألباني ، 391/1. وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب، 132/1 برقم (524).

[142] أم سلمة: واسمها هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم زوج رسول الله ﷺ وتوفيت (رضي الله عنها) سنة تسع وخمسين من الهجرة . ينظر ترجمتها : الطبراني المعجم الكبير، 17/ 82، الذهبي: العبر.

[143] في أ، (صنائع)، وما أثبته من ب مطابقة لنص الحديث، ورقة ظ/1.

[144] في أ، (الخفية)، والصواب ما أثبته من ب مطابقة لنص الحديث، ورقة ظ/1.

[145] رواه الطبراني في المعجم الأوسط بلفظ : عن أم سلمة ، قالت : قال رسول الله ﷺ: «صنائع المعروف تقي مصارع السوء، والصدقة خفياً تطفىء غضب الرب، وصلة الرحم

زيادة في العمر ، وكل معروف صدقة ، وأهل المعروف في الدنيا أهل المعروف في الآخرة ، وأهل المنكر في الدنيا أهل المنكر في الآخرة وأول من يدخل الجنة أهل المعروف »، لا يروى هذا الحديث عن أم سلمة : إلا بهذا الإسناد ، تفرد به : عبيد الله بن الوليد الوصافي ، 6/ 163 برقم (6076)، وأخرجه السيوطي في الدر المنثور ، 79/2. وقال الهيثمي : وفيه عبد الله بن الوليد الوصافي وهو ضعيف . مجمع الزوائد ، 153/3 برقم (4639).

(146) هو أبو أمامة بن سهل بن حنيف الأنصاري المدني صحابي جليل وإن اسم أبي أُمامة أسعد وأن أمه حبيبة بنت أسعد بن زرارة. ينظر : ابن سعد ، الطبقات ، ص610. الذهبي ، سير إعلام، 1/ 304.

(147) في ب زيادة (وفعل المعروف يقي مصارع السوء)، والصواب ما أثبته مطابقة لنص الحديث، والذي يظهر لي أن هناك نقصا في النسخة (ب) بدليل هذه الزيادة هي جزء من حديث أبي سعيد الخدري الآتي. ورقة ظهر/ 1.

(148) ينظر : المعجم الكبير ، 261/8 برقم (8030). وقال الهيثمي : رواه الطبراني في الكبير وإسناده حسن. ينظر : مجمع الزوائد، 153/3 برقم (4637).

(149) ما بين الحاصرتين ساقطة من ب. وفي تخريج الحديث ينظر : شعب الإيمان ، 116/5 برقم (3168). وصححه اللألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير ، 430/15 برقم (7208).

(150) النسائي: أحمد بن شعيب بن علي (ت: 303هـ)، صاحب كتاب السنن. ينظر ترجمته: الزركلي، الأعلام، 8/ 138.

(151) ابن ماجة : أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، صاحب كتاب السنن وأحد الأئمة في علم الحديث. ينظر ترجمته: الأعلام للزركلي، 7/ 144.

(152) ثوبان مولى رسول الله ﷺ ويكنى أبا عبد الله ويقال من أهل اليمن من حمير . ويقال أصابه سبي فاشتراه رسول الله ﷺ فأعتقه ومات سنة أربع وخمسين من الهجرة . ينظر ترجمته في: الذهبي، العبر ، 1/ 10.

[153] في ب (وأخرج أبو داود) بدلا من (وأخرج أحمد) والصواب ما أثبته من الدر المنثور ووجدته في مسند أحمد.

[154] أخرجه أحمد في مسنده ، 277/5 برقم (22440) وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط : حسن لغيره دون قوله: «**إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه**» وهذا إسناد ضعيف. وسنن ابن ماجة بلفظ : «**لا يزيد في العمر إلا البر ، ولا يرد القدر إلا الدعاء وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه** »، 2/ 1334 برقم (4022). وأخرجه السيوطي في الدر المنثور قائلا: وأخرج أحمد والنسائي وابن ماجة عن ثوبان قال : قال رسول الله ﷺ: «**إن العبد ليحرم الرزق بالذنب يصيبه ولا يرد القدر إلا لدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر**». ينظر : الدر المنثور، 198/8. ولم أعثر على الحديث مع كثرة بحثي في سنن النسائي.

[155] في ب (آخراً فأن الخير بنصه في زيادة العمر ونقصه لجلال الدين السيوطي والظاهر أنه لوالده عبد الرحمن الحمد لله) تمت كتابته في أواخر رمضان سنة 1322هـ (ظ/2). وفي هذا دليل على أن النسخة (ب) نسخت على النسخة الأصل بدل يل قول الناسخ : (والظاهر أنه لوالده عبدالرحمن)، والله تعالى أعلم.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

` أحمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ).

1. مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 1999م.

` ابن إياس: محمد بن أحمد (ت: 930هـ).

2. بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق : محمد مصطفى، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط2، 1959م.

` الألباني ناصر الدين محمد الألباني.

3. صحيح وضعيف الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، ط3.

4. ضعيف الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرياض.

` البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ).

5. صحيح البخاري، تحقيق : د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط 3، 1407هـ/ 1987م.

` البغدادي: ابن عبد الحق صفي الدين عبد المؤمن (ت: 739هـ).

6. مراصد الاطلاع عن أسماء الأمكنة والبقاع، الطبعة الأوربية في مدينة ليدن – بريل، د.ت.

` البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت: 458هـ).

7. شعب الايمان، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410هـ.

` الجوهري: إسماعيل بن حماد الفارابي أبو نصر (ت: 398هـ).

8. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي.

` الجرجاني: أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحنفي (ت: 816هـ).

9. التعريفات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م.

` جرجي زيدان.

10. تاريخ آداب اللغة العربية، مط: الهلال، القاهرة، 1957م.

` الجزري: عز الدين بن الأثير (د.ت).

11. اللباب في تهذيب الأنساب، أعادت طبعه، ملكتبة المثنى، بغداد.

` حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله الرومي الحنفي (ت: 1067هـ).

12. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق : محمد شرف الدين، مط : وكالة المعارف، إسطنبول، 1943م، والمطبعة الإسلامية، طهران.

` ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ).

13. الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق : طه الزيتي، مطبعة مكتبة الكليات الأزهرية، مصر.

` أبو حيان: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف (ت: 745هـ).

14. تفسير البحر المحيط، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 1422هـ/ 2001م.

` الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله (ت: 748هـ).

15. سير أعلام النبلاء، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994م.

16. العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد سعيد البسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت.

` الزبيدي: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، (د.ت).

17. تاج العروس من جواهر القاموس، دار إحياء التراث العربي، 1984م.

` السخاوي: محمد بن عبد الرحمن (ت: 902هـ).

18. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

` السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ).

19. الإتقان في علوم القران، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، 1416هـ.

20. الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993م.

21. السبل الجلية في الآباء العلية، دراسة وتحقيق: ناصر حسين، بغداد، 2008م.

22. الشماريخ في علم التاريخ، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن رشك، مركز البحوث الإسلامية . بغداد، 2008م.

23. لب الألباب في تحرير الأنساب، مطبعة دار صادر، بيروت، (د.ت).

24. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967م.

25. التحدث بنعمة الله، تحقيق: اليزابيث ماري، الطبعة العربية الحديثة، القاهرة، 1972.

` ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري (ت: 230هـ).

26. الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، (د.ت).

` السمعاني: أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت: 562هـ).

27. الأنساب: تقديم وتعليق: عبدالله عمر البارودي، مطبعة دار الجنان، بيروت، 1988م.

` الشعراني: عبد الوهاب بن أحمد (ت: 973هـ).

28. الطبقات الصغرى، مط: مصر، القاهرة، 1929م.

` الشوكاني: محمد بن علي (ت:1250هـ).

29. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1929م.

` الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني.

30. المعجم الاوسط، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.

31. الكبير، تحقيق : حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط 1، 1404هـ/ 1983م.

32. مسند الشاميين، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1984م.

` ابن طولون: شمس الدين محمد بن طولون (ت: 953هـ).

33. مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، المؤسسة المصرية، القاهرة، 1962م.

` العيدروسي: محيي الدين عبد القادر بن عبدالله (ت: 1038هـ).

34. النور المسافر عن أخبار القرن العاشر، تحقيق : محمد رشيد، مطبعة الفرا ت، ط1، 1934م.

` ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن مجد (ت:463هـ).

35. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق : طه الزيتي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر . د.ت.

` الغزي: نجم الدين محمد بن محمد (ت: 1061هـ).

36. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق : خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت.

` الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب (ت: 817هـ).

37. القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي وشركائه، القاهرة، 1911م.

` الكتاني: محمد جعفر.
38. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، تحقيق : محمد المنتصر، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
39. فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمسلسلات، تحقيق : إحسان عباس، دار المغرب الإسلامي، بيروت.
` ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة.
40. طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ.

` ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت: 273هـ).
41. سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
` ابن مردويه.
42. أمالي ابن مردويه، تحقيق: محمد ضياء الرحمن، دار علوم الحديث، الإمارات العربية.
` النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي.
43. سنن النسائي الكبرى، تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري , سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/ 1991م.
` أبو نعيم، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: 430هـ).
44. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1405هـ.
45. الضعفاء، تحقيق: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1405هـ/ 1984م.
46. معرفة الصحابة، تحقيق : عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر ، الرياض، ط1، 1419هـ/ 1998م.
` مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ).
47. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
` معمر بن راشد، معمر بن راشد الأزدي.

48. جامع معمر بن راشد، تحقيق : حبيب الأعظمي، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط 2، 1403هـ.

` ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت: 711هـ).

49. لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت).

المراجع الحديثة

` البغدادي: إسماعيل باشا بن محمد أمين البابانى (ت: 1920م).

1. هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، طبعة مصورة على طبعة اسطنبول، 1951م.

` أبو بكر أبو زيد.

2. طبقات النسابين.

` زيادة: محمد مصطفى.

3. المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي، القرن التاسع الهجري، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1940م.

` الزركلي: خير الدين.

4. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1979م.

` العزاوي: عباس.

5. تاريخ الأدب العربي في العراق، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1960م.

` كحاله: عمر رضا.

6. معجم المؤلفين، مطبعة الترقي، دمشق، 1972م.

منهاج القرآن الكريم الحواري في التعليم
دراسة موضوعية

د.أحمد محمد خلف المومني
كلية القانون
جامعة عمان العربية للدراسات العليا

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على محمد ﷺ القرآن، وجعله كتاب علم ودعوة وتربية وجهاد بآنٍ واحد، وهو يعجز الخلق بما فيه من انسجام ووحدة وترابط، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾[1].

نعم إننا نقرأ القرآن من أوله إلى آخره فإذا هو محكم السرد ، دقيق السبك ، متين الأسلوب ، وقوي الاتصال آخذ بعضه برقاب بعض في سوره وآياته وجمله ، يجري دم الإعجاز فيه كله من ألفه إلى يائه كأنه سبيكة واحدة، وعقد فريد يأخذ الأبصار ، نظمت حروفه وكلماته ، ونسقت جمله وآياته وجاء آخره لأوله وبدا مساوقاً لأوله موات ياً لآخره. إنه كلام الله المعجز الواضح، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾[2].

ولما كان الإسلام منهاج حياة بكتاب الله الكريم نظرت في آياته تحليلاً وبحثاً واستقصاءً لفهم منهج التربية والتعليم في أسلوب الحوار ، مستخرجاً قواعد وآداب الحوار في أساليبه المتعددة واتخذت وسيلة السؤال الاستفهامي كوسيلة من وسائل الحوار في القرآن الكريم. فإنني نهجت في هذا البحث الذي هو من الإعجاز التربوي في أسلوب من أساليب القرآن في إرشاد الخلق إلى أسلوب الحوار أو المطارحة في آياته العديدة ، موضحاً الأدوات المستخدمة في الحوار (أو المطارحة) كأسلوب للتعليم في الإسلام المبنية على خلفية معرفية، انتقالاً من الاستفهام الاستنكاري الذي يحرك العقل للبحث عن الحقيقة إلى الاستفهام التقريري، معتمداً على تقسيم النبي ﷺ للقرآن الكريم كما جاء في الحديث «**أعطيت السبع الطوال مكان التوراة، وأعطيت المئين مكان الإنجيل وأعطيت المثاني مكان الزبور وفضلت بالمفصل**»[3].

ولذا فإنني نظرت في المواقع التي جاء فيها أسلوب المطارحة في القرآن الكريم في سور القسم الأول الطوال– لقوله ﷺ «**من أخذ السبع الأولى من القرآن فهو حبر** »[4]، وليس هناك نص يحدد بالذات هذه السور الطوال ولكن ما روي عن عائشة رضي الله عنها وعن أبي هريرة ﷺ، وما يستفاد بأنها (سورة البقرة و آل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال ومعها براءة)، لأنهما بحكم السورة الواحدة ، ولذلك لم يفصل بينهما بآية (بسم الله الرحمن الرحيم)، ولما روي عن عثمان ﷺ: كان رسول الله ﷺ لما يأتي عليه الزمان (الطويل) وهو ينزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان

يكتب فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة التي يذ كر فيها كذا وكذا ، وكانت الأنفال من أول ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصة الأنفال وحسبت أنها منها، وقبض رسول الله ﷺ، ولم يبين لنا أنها منها فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر: (بسم الله الرحمن الرحيم) فوضعتها في السبع الطوال.

ثم نظرت في قسم المئين الذي يبدأ بسورة يونس وما جاء فيه من أنواع الاستفهام كأسلوب للحوار والمطارحة في مناهج التعليم والتربية المتقدمة وينتهي هذا القسم المئين بسورة القصص.

ثم يبدأ سور قسم المثاني بسورة العنكبوت وتنتهي بسورة ق (اثنتين وعشرين سورة)، ثم تأتي سور القسم الرابع وهو قسم المفصل وتبدأ بسورة الذاريات وينتهي بسورة الناس . وسأكتفي بعد أن أبين صور الحوار في القرآن والكتب السماوية الأخرى ، وقواعد وشروط الحوار وآدابه بالإشارة إلى أرقام الآيات في السور في الهوامش لمن أراد أن يعود إليها ، مبيناً أغراض الاستفهام في الحوار، والمعاني التي جاء بها في ثلاثة فروع رئيسية تجمع المعاني حسب ما وجدته في كتب التفسير التي عنت بمبنى الآية والمعاني في تفسير الآيات كتفسير الطبري والزمخشري وأبي السعود والأساس في التفسير لسعيد حوى وغيره . مع بيان الإحصائيات التي تؤكد على فضل بيان رسول الله ﷺ من تقسيم القرآن إلى أربعة أقسام، وما يفيد العلماء المتخصصين في أساليب البحث والتربية والتعليم لانتهاج أسلوب الحوار المبني على القواعد التي رسخت في تحليل ودراسة المعاني في كتاب الله المعجز.

منهجية البحث:

وكانت طريقتي في ا لبحث التي اتبعت في هذا البحث الأسلوب الوصفي لبيان معاني الآيات واستقصاء الآيات الدالة على الأسلوب الحواري في التعلم وتعليم الأجيال ، والأسلوب التاريخي في العودة إلى أماكن نزول السور والآيات ، وما أفاده المفسرون الأولون من هذه المعاني ، مركزاً على أسلوب الحوار ومنهاجه في التعليم باستخدام الاستفهام في الأسماء والأدوات ، وسلوك أسلوب التحليل والإحصاء للآيات التي ورد فيها الحوار بهذا الأسلوب، مع تأكيده على قواعد الحوار المستمدة أصلاً من كتاب الله سبحانه . لنخلص إلى أن هذا القرآن لا تنتهي عجائبه في الكون المفتوح وفي ا لصحف المنشورة ، دراسة نظرية

وتفكيرية والدالة بمجملها على عظمة الله سبحانه ، والداعية إلى الاستسلام له على عظيم قدرته. وقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسم الى مقدمة ومبحثين ومطالب عدة، المبحث الأول تحدثت فيه عن مفهوم الحوار وصوره وقواعده ودوره في الكتب السماوية والمبحث الثاني في شروط الحوار وبمجمل وروده في القرآن الكريم.

المبحث الأول

مفهوم الحواروالالفاظ ذات الصلة كأسلوب للتعليم

المطلب الأول- مفهوم لفظ الحوار والالفاظ ذات الصلة

الفرع الأول: معنى الحوار: من حار- يحور- من باب رجع يرجع : رجع عليه، وكل شيء تغيير من شيء إلى شيء فقد حار ، والحوار- الرجوع والنقصان والهلاك- الأجور- العقل، وأحار عليه جوابه: ردّه.

والمحاورة: المجاوبة- التحاور : التجاوب، هم يتحاورون : أي يتراجعون الكلام [5].

قال تعالى ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ فِىٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿١٣﴾ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾ بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا ﴿١٥﴾ ﴾ [الانشقاق].

وقال ﷺ «**نعوذ بالله من الحَوَرِ بعد الكَوْرِ**»[6]. أي من الرجوع عن دين التوحيد بعد الثبات. فالمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة طلباً للمعرفة والفهم.

أما في الاصطلاح : فهو العملية العلمية المبنيّة على الأخذ والعطاء ، أو التقابل والتناظر بين قضيتين أو أكثر ، فهو نسق مبني على علاقات الاختلاف والائتلاف في الدراسات المقارنة[7].

الفرع الثاني : معنى المطارحة : من طرح- طرحه- رماه وأبعده ، والطرح: المكان البعيد ، والطروح: من الوسي ومن النخل الطويلة العراجين . وسنام إطريح : أي طويل [8]. وطرح- نقص وحسم وطرح يطرح الشيء: رماه وقذفه، وطرحه عنه، أبعده. وطارحه الكلام مطارحة : ناظره وجوابه[9].

والمطارحة: المناظرة والمجاوبة وإلقاء الأسئلة بين المتطارحين ويكون في الشعر والغناء، ومنه التطويح كمفهوم عقائدي عند بعض النصارى.

الفرع الثالث: معنى الاستفهام: للاستفهام في اللغة معنى أساسي هو طلب معرفة شيء لم يكن معروفاً من قبل كقولك ما أسمك ؟ فيكون الجواب : محمد. وهو العلم بشيء لم تكن تفهمه أو تعلمه[10]؟

والاستفهام يكون في أي سياق لغوي وهو واحد مما يلي:

أ. استفهام عن مفرد- التصور- أي تعيين المفرد الذي يتردد المتكلم في تعينه كقوله تعالى: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍۖ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِۖ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأنعام].

ب. استفهام عن حدوث الشيء أو عدم حدوثه ، ويكون السائل في الغالب خالي الذهن عما يسأل عنه، ولذا فهو في الغالب يصادق الإجابة بنعم أو لا ، إيجاباً أو سلباً، فهو سؤال عن التصديق قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة].

ج. إدراك وقوع نسبة بين طرفين أو عدم وقوعها كقوله تعالى : ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥۖ﴾ [الزمر: 36]. وفي الغالب يكون الجواب بلفظ : بلى، لإثبات المسؤول عنه لأن- بلى- حرف جواب يفيد إبطال النفي وكقوله تعالى ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُوا۟ بَلَىٰۛ﴾ [الأعراف: 172].

والاستفهام إما أن يكون باست خدام أدوات الاستفهام (هل والهمزة) أو باستخدام الأسماء وهي تسعة (من، متى، ما، أيان، أين، أنّى، كيف، كم، أي) والتي سنبينها فيما بعد.

إن اختلاف درجات الفهم ، وتباين درجات التصور لشيء ما هما اللذان يولدان السؤال والاستفهام، لإحداث تقارب في الفهم[11] .

والسؤال هو الوجه الوظيفي للاستفهام ، فالسؤال يكشف عن القصد الذي يسعى السائل إلى الحصول عن معلومات حوله ، وقد يكون السؤال عما يعلمه السائل أو عما لا يعلمه، وبعض الوظائف التي يؤديها الاستفهام هي:

أ. سؤال عما لا تعلمه. قال تعالى: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰۖ﴾ [البقرة: 260].

ب. ما يكون سؤلا عما تعلمه ويسمى تقريراً . قال تعالى : ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة].

ج. ما يكون ظاهر الاستفهام [12] ومعناه التوبيخ كقوله تعالى : ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى﴾ [الأنعام: 130].

الفرع الرابع : معنى المجادلة من الجدل أي شدة الفتل ، والجدل الصرح فمن هنا قيل عن القتيل مجندلا، هو أجدل : أحكم عقد الحبل أو الشيء ، والجديل : حبل مفتول من شعر آدمي.

جَدْل: العظم الذي لا يكسر، قالت عائشة- رضي الله عنها- «العقيقة تقطع جدولا، لا يكسر لها عظم»[13].

الأجدل: المعقود وهو اسم فرس أبي ذر الغفاري. الجَدْل: الصرع جَدلَه- صرعه.

الجَدَل: اللدد في الخصومة، والقدرة عليها[14].

المجادلة: المخاصمة والمناظرة، والمخاصمة إما مذمومة وهي الجدل على الباطل وطلب الغلبة به لغير إظهار الحق قال تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ فَأَخَذۡتُهُمۡۖ﴾ [غافر: 5]، أما إن كانت المخاصمة لإظهار الحق فهي محمودة قال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: 125]. أوالجدال على الدليل المقنع فهي أيضاً محمودة قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ﴾ [غافر: 56]. وقال تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: 197].

الفرع الخامس: المناقشة: تأتي من المرادفات للحوار بمعنى المناقشة، من نقش ينقش- حفر ونحت ونقش في الحساب: استقصاه قال- ﷺ: «**من نوقش الحساب عُذب**»[15]، من استقصى في محاسبته واستمر في الحساب حتى لا يترك شيئاً. وتنقش منه جميع حقه، وتنقشه أخذه فلم يدع منه شيء. ولعل المناقشة استقصاء المعرفة للوصول إلى الفهم بطرح الأسئلة أو الطلب.

الفرع السادس: المناظرة: من نظر الشيء: تأمله بالعين، والمناظرة: ثم تناظر في أمر: إذا نظرتما فيه معاً كيف تأتيانه.

والنظر: الفكر في الشيء تقدره وتقيسه منك.

والمناظر: إشراق الأرض، لأنه ينظر منها قال تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ ١٩٨﴾ [الأعراف].

والناظر الحافظ. أنظرتي: أي أصغ إلي، والمنظور الذي أصابته نظره[16].

فالمناظرة- من التأمل والتفكر مع الآخرين لاستقصاء الفهم والمعرفة قال تعالى: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ١٣٧﴾ [آل عمران]. ويقول الإمام الشافعي في بيان قواعد المناظرة الناجحة:

إذا كنت ذا فضل وعلم	**بما اختلف الأوائل والأواخر**
فناظر من تناظر في سكون	**حليماً لا تلح ولا تكابر**
يفيدك ما استفاد بلا امتنان	**من النكت اللطيفة والنوادر**
وإياك اللجوج ومن يرائي	**بأني قد غلبت ومن يفاخر**

الفرع السابع: معنى الاستخبار من الإخبار، وهو المصدر لأخبر : أخبر يخبر أخباراً : أعلم يعلم الحديث والحقيقة إعلاماً، والمخابرة المزارعة على نصيب معين كالثلث والربع– وخابرهم أي عاملهم، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [الفرقان].

ويقال استخبرت الخبر ، وتخبرته من طلب الحقيقة ، والسؤال عن الخبر [17] وقال تعالى: ﴿ قُل لَّا تَعۡتَذِرُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكُمۡ قَدۡ نَبَّأَنَا ٱللَّهُ مِنۡ أَخۡبَارِكُمۡۚ ﴾ [التوبة: 94].

والاستخبار: استدعاء الخبر، والخبر يسبق أولاً فإذا سئل عنه ثانية كان استفهاماً ، وهذا يعني أن الاستخبار قد لا يحقق الفهم بالضرورة ، وأن الاستفهام أعلى درجة من الاستخبار [18].

المطلب الثاني: الحوار بأسلوب أدوات وأسماء الاستفهام ودلالاتها

الفرع الأول- الاستفهام بالأدوات ومعانيها.

قد عرفنا سابقا أن الاستفهام هو طلب الفهم ، كالاستخبار والاستعلام في طلب الخبر وطلب العلم ، وقد جعل العرب للاستفهام أدوات وطرائق تعبير ، مع أنه أحد وظائف طلب الفهم.

ومن السؤال ما هو محظور (ما حظرت فيه على المخاطب أن يجيب) كقوله : (ألحماً أكلت أم خبزاً؟) فيجيب المخاطب ببعض السؤال.

ومنه ما هو مفوض للمخاطب فله أن يقول ما يشاء كقوله : ما أكلت؟ ويمكن أن يكون سؤالاً تصديقاً ، إن كنت تستطيع أن تنسب الصدق الى المخبر خبره ، ويجاب بنعم أو لا أو بلى.

ويمكن أن يكون تصورياً ، إذا أمكن أن تتصور با لوصف المكان أو الكيفية أو الزمان في معرض الحديث «حصول صورة الشيء في العقل أو هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات»[19].

مما سبق يمكن أن نستخلص أن من وظائف التصديق أداة الاستفهام (هل). فيما نجد أن الهمزة قد تدل على التصديق أو تأتي بمعنى النفي كقوله تعالى ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكࣱّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [ابراهيم : 10]، وكقوله تعالى ﴿هَلۡ تُحِسُّ مِنۡهُم مِّنۡ أَحَدٍ أَوۡ تَسۡمَعُ لَهُمۡ رِكۡزَۢا ٩٨﴾ [مريم].

ومن دقائق الاستفهام التصديقي الذي يكون في استخدام الأداة كقوله تعالى ﴿فَهَلۡ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةࣲ ٨﴾ [الحاقة].

والهمزة قد تتصل بـلم (حرف نفي) فيكون الجواب نعم دلاله على نفي ا لسؤال عنه كقوله : ألم تقرأ صحيفة عمان هذا الصباح؟ فيكون الجواب : نعم أي لم أقرأها ، وذلك في التأكيد والإثبات[20] وكقوله تعالى ﴿أَلَمۡ نَجۡعَلِ ٱلۡأَرۡضَ مِهَٰدࣰا ٦﴾ [النبأ].

الفرع الثاني– الاستفهام بالأسماء مع الأمثلة

هناك عدة معاني تفهم من السياق وتحقق غرضاً بلاغياً يزيد من ج مال التعبير ووضوح الفكرة ويمكن أن نجمل المعاني لأسماء الاستفهام بما يلي[21]:

من– يعني بها ما يعقل. قال تعالى: ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ ﴾ [طه].

كم– يطلب بها تعيين العدد. قال تعالى: ﴿ قَٰلَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ ﴿١١٢﴾ ﴾ [المؤمنون].

متى– يطلب بها تعيين الزمان. قال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الملك].

أيان– تستخدم في مواضع التفخيم كقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ ﴾ [النازعات].

ما– يسأل بها عما لا يعقل. قال تعالى: ﴿ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [القلم].

أين– يسأل بها عن المكان قال تعالى: ﴿ يَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ ﴿١٠﴾ ﴾ [القيامة].

أنّى– بمعنى كيف قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ ﴾ [آل عمران: 40].

وأي– تأتي بحسب ما تضاف إليه من أدوات الاستفهام قال تعالى : ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ ﴾ [الأنعام: 19].

وتأتي (أي) مع (ما) قال تعالى: ﴿ أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ ﴾ [القصص: 28].

وكيف يكون السؤال بها عن الحال، قال تعالى: ﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿٤٨﴾ ﴾ [الإسراء].

ومن المعاني التي تستفاد من الاستفهام بشكل خاص وهي ظنية الدلالة وليست قطعية ما يلي:

1. الاستفهام للإنكار: يعني التكذيب للدعوة التي يذكرها السؤال كقوله تعالى : ﴿ فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ [الصافات].
2. الاستفهام للتوبيخ: وهو لوم المخاطب على عمل ما كان ليقوم به قال تعالى : ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات].
3. التسوية: استواء الحكم بين شيئين متقابلين قال تعالى : ﴿ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ [المنافقون: 6].

4. التقرير: حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استغفر عنده ثبوته أو نفيه قال تعالى: ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ﴾ [آل عمران: 81].
5. التهكم: إظهار الاستهزاء بالمعنى أو بالشخص الذي يذكره السؤال قال تعالى : ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ ۖ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ (٨٧)﴾ [هود].
6. الأمر: عندما يدفع السؤال المخاطب بعمل ما كقوله تعالى : ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ﴾ [التوبة: 13].
7. الحث: عندما يدل المخاطب أن المتكلم يتعجل حدوث أمر من الأمور . كقوله تعالى : ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ (٤٦)﴾ [القلم].
8. الوعيد: عندما يفهم المخاطب أن العبارة فيها تخويف وترهيب وتهديد له قال تعالى: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ (١٦) ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ (١٧) كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ (١٨)﴾ **[المرسلات].**
9. التحضيض: طلب القيام بعمل ما بطريق البحث والإثارة قال تعالى : ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢٢)﴾ [النور].
10. العرض: الطلب برفق ولين كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [الحديد].
11. التحقير: عندما لا يقيم المتكلم للمخاطب وزناً ولا يقدر له قيمة قال تعالى : ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٥٣)﴾ [الأعراف].
12. النفي: الإعلان عن عدم حصول الفعل كقوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (٤٥)﴾ [الفرقان].
13. التشويق: تحسين الفعل وتجميله وبث الشوق في نفس المخاطب للقيام به كقوله تعالى : ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢٢)﴾ [التوبة].
14. التمني: طلب حصول شيء مستحيل ولكن النفس تحب حصوله كقوله تعالى : ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ﴾ [الأعراف: 53].

15. التهويل : إظهار مدى فخامة الأمر وهوله كقوله تعالى ﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡقَارِعَةُ ۝٣ ﴾ [القارعة].

16. التحقيق : إثبات حصول الفعل وإتيانه كقوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ۝١٠ ﴾ [الصف].

المطلب الثالث: صور الحوار

تتجلى صور الحوار في الأمور التالية:

1- طريقة المقارنة وهي التي بواسطتها تنجز الدراسات المقارنة في شتى المجالات الأصولية أو الفقهية أو القانونية أو الحديثية[22].

والدراسات المقارنة هي البحوث التي تسعى إلى إبراز مواطن الوفاق أو الخلاف بين قضيتين أو قضايا في موضوع واحد مع تفسير ذلك وتعليله، وعلى هذا كان يجري الفقه المقارن، أو الخلاف العالي في مصنفات الفقهاء الأقدمين، ولعل كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (ت595هـ) أكبر شا هد على ذلك فكان المؤلف رحمه الله يطرح المسألة الفقهية، من خلال وجهات النظر المتعددة فيها، ثم توصل ذلك ، بإرجاع كل رأي إلى أصله الذي انطلق منه مفسراً ومعللا وربما رجح مذهباً أو اختار رأياً.

وكانت طريقة المقارنة بارزة في كثير من المصنفات الأصولية ، والكلامية، التي تهتم بتحرير الخلاف في القضايا والمصطلحات [23]، وتشمل هنا الدراسة أمرين : أولاً: الاشتراك ونعني به : انه لا بد من كون القضيتين أو القضايا الخاضعة للمقارنة قد عرفت نفس الإشكال سواء على المستوى المنهجي أو على المستوى الموضوعي كمقارنة مفسرين ، أو محدثين أو فقهيين أو قانونيين واللغوين وغيرهم. ثانياً: المقابلة التزامنية، وهذه إنما تكون لدى انجاز الدراسة المقارنة ، والمقصود من المقابلة أن يتم النظر إلى عناصر المقارنة في أجزاء الموضوع بمنهج تقابلي بحيث يقوم الدارس بمناظرة لوحات الموضوع ، ومقابلتها لمعرفة عناصر الاخ تلاف، والائتلاف فيها ، ثم إبراز ذلك بشكل تزامني أي في نفس الوقت[24].

2- الطريقة الوظيفية : تهتم بدراسة وظائف القضايا العلمية ، أي أن الإشكال العلمي المقصود في البحث الوظيفي، هو العلاقات التأثيرية أو التأثيرية أو كلاهما معا ، التي يتوفر

عليها هذا الموضوع كمحاول ة تبين أثر الدرس الأصولي والدرس الفقهي في الدراسات الإسلامية. فكل عمل يبحث في علاقات التأثير والتأثر هو بحث وظيفي ويدخل ضمن البحوث التكاملية الوظيفية التي تتبنى على إبراز تكامل العناصر والجزيئات داخل الإنسان العلمية، وتتجلى بشكل واضح في الفكر الإسلامي المعاصر الذي من بين ما يهتم به إبراز التناسق والتوافق والتكامل بين مكونات الشريعة الإسلامية في تنظيم حياة البشر ، أو مكونات العلوم الإسلامية في بناء الحضارة وكذلك إبراز التناسق والتكامل بين السنن الشرعية والسنن الكونية.

3- الطريقة الجدلية التجاوزية : تقوم على صراع المتناقضات الفكرية بهدف تجاوز الغالب منها للمغلوب ، والجدلية أنواع منها ، الجدل الهيكلي ، والجدل الماركسي- المادية الجدلية- والجدل الواقعي.

المطلب الرابع: الحوار في الكتب السماوية الأخرى

جاء أسلوب الحوار في التوراة والإنجيل باستخدام الطلب والعرض والاستفهام والذي يظهر فيما يلي:

1- ففي أصحاح التكوين الذي يعترف به الكثير ممن يعتقد اليهودية جاء الحوار بين يعقوب عليه السلام وبين الرجل الذي دعاه بالاسم الجديد إسرائيل وهو يصارعه جاء فيها : «ولما رأى من كان يصارعه أنه لا يقدر عليه ضرب حق فخذه، فانخلع حق فأخذه (يعقوب) في مصارعته معه، وقال ليعقوب : أطلعني لأني قد طلع الفجر . فقال يعقوب : لا أطلعك إن لم تباركني ، فقال له: (من كان يصارعه) ما اسمك؟ فقال: يعقوب، فقال لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل لأنك جاهدت مع الله ومع الناس وقدرت . وسأل يعقوب وقال اخبرني باسمك؟ فقال يعقوب: لماذا تسأل عن اسمي وباركه هناك»[25].

وجاء أيضاً في بشارة إبراهيم عليه السلام بإسماعيل بعد أن كبر سنه وتقدم في العمر : [وكان إبراهيم وسارة شيخين متقدمين في الأيام ، وقد انقطع أن يكون لسارة عادة كالنساء ، فضحكت سارة في باطنها قائلة أبعد فنائي يكون لي تنعم وسيدي قد شاخ؟ فقال الرب لإبراهيم لماذا ضحكت سارة قائلة : أفبالحقيقة ألد وأنا قد شخت؟ هل يستحيل على الرب شيء؟] تكوين 18-9-18. وأيضاً في قصة سدوم : [ثم قام الرجل من هناك وتطلعوا نحو

سدوم. وكان أبراهام ماشياً معهم ليشيعهم فقال الرب : هل اخفي عن أبراهام ما أنا فاعلة وإبراهيم يكون أمة كبيرة وقوية ويبارك به جميع أمم الأرض] تكوين 6–18، فيظهر التركيز على قواعد الحوار المعرفة والعلم والبساطة والاحترام والتقدير . وكذلك جاء في سفر التكوين الإصحاح 17 في وعد الله لسارة: [وقال الرب لإبراهيم: أما سارة أي زوجتك فلا تدعوها سراً بعد الآن، بل يكون اسمها ساره (ومعناها : أميرة)، وأباركها وأعطيك أبنا منها ، سأباركها واجعلها أما لشعوب، ومنها ينحدر ملوك أمم ، فانطرح إبراهيم على وجهه وضحك قائلاً في نفسه : أبو ولد ابن لمن بلغ المئة من العمر؟ وهل تنجب سارة وهي في التسعين من عمره ا][26].

وفي الإصحاح 18 في التصميم على دمار سدوم وعمورة جاء فيها . [ثم نهض الرجال وتطلعوا نحو سدوم، فمشى إبراهيم معهم ليودعهم ، فقال الرب : أأكتم عن ابواهيم ما أنا فاعله؟ وإبراهيم لا بد أن يصبح أمة كبيرة وقوية ، وبه تتبارك شعوب الأرض جميعاً ، لأنني قد اخترته ليوصي بنيه وأهل بيته من بعده ، كي يحفظوا طريق الرب ، عاملين البر والعدل حتى ينجز الرب ما وعد به ابراهيم][27].

يظهر في العهد القديم أن التركيز على الأسلوب الحواري قد جاء في معظم الأسفار ولنأخذ مثالاً مشابهاً لما تطرقنا إليه في القرآن الكريم بما يتعلق ببدء الخليقة في الأرض: [ثم جبل الرب الإله جنة في شرق عدن ووضع فيها آدم الذي جبله، واستنبت الرب الإله من الأرض كل شجرة بهية للنظر ، ولذيذة للأكل، وغرس أيضاً شجرة الحياة ، وشجرة معرفة الخير والشر في وسط الجنة، وكان نهر يجري في عدن ليسقي الجنة... وكانت الحية امكر وحوش البرية التي صنعها الرب الإله فسألت المرأة : أحقاً أمركما الله ألا تأكلا من جميع شجر الجنة؟ فأجابت المرأة: يمكننا أن نأكل من ثمر الجنة كلها ما عدا ثمر الشجرة في وسطها فقال الله: لا تأكلا منه ولا تلمساه لكي لا تموتا فقالت الحية للمرأة : لن تموتا بل إن الله يعرف انه حين تأكلان من ثمر هذه الشجرة تنفتح أعينكما فتصيران مثله قادرين على التمييز بين الخير والشر]... ثم ينتقل في الحديث بعد أن أخذ من ورق الجنة سترة لعورتهما واختفيا في الجنة نادى الرب الإله آدم:

[أين أنت؟ فأجاب سمعت صوتك في الجنة فاختبأت خشية منك لأني عريان فسأله: من قال لك أنك عر يان؟ هل أكلت من ثمرة الشجرة التي نهيتك عنها؟ فأجاب آدم

بأنها المرأة التي جعلتها رفيقة لي ، هي التي أطعمتني من ثمر الشجرة ، فأكلت فسأل الرب الإله المرأة: ماذا فعلت؟ فأجابت: أغوتني الحية فأكلت...][28].

ونجد ذلك في الإنجيل ممثلاً في الفصل الحادي والستين بعد ا لمنتصف إنجيل برنابا، فقال يسوع: [أسمعتم كل شيء؟ أجاب التلاميذ : قم يا سيد . فقال من ثم يسوع : عن الكذب خطيئة أعظم... قولوا لي إذاً هل أخطأ بطاعته لله الذي أمره][29]. وفي قصة عيسى عليه السلام أثناء تلاقيه الوحي وهو مع أمه مريم عليها السلام في جبل الزيتون قوله : [ولما نزل يسوع من الجبل ليذهب إلى أورشليم التقى بأبرص ، علم بإلهام الهي أن يسوع نبي فتضرع إليه باكياً قائلاً : يا يسوع بن داود ارحمني ، فأجاب يسوع : ماذا تريد أيها الأخ أن أفعل لك؟ فأجاب الأبرص- يا سيدي أعطني صحة فوبخه يسوع قائلاً : إنك لغبي اضرع إلى الله الذي خلقك] ص10. وكذلك في قصة الثلاثة المجوس الذين رأوا في النجم إشعاعاً غريباً يوم مولد النبي عيسى عليه السلام واتجهوا إلى القدس وكان يحكمها هيرودوس ملك يهودي فسألوا: [ابن ولد ملك اليهود، فلما سمع هيرودوس ذلك ارتاع واضطربت المدينة كلها فجمع من ثم هيرودوس الكهنة والكتبة قائلاً: أين يولد المسيح، فأجابوا: انه يولد في بيت لحم لأنه مكتوب في النبي هكذا.

فاستحضر حينئذ هيرودوس المجوس وسألهم عن مجيئهم . فأجابوا أنهم رأوا نجماً في المشرق هداهم إلى هناك . فلذا أهبوا أن يقدموا هداي ويسجدوا لهذا الملك الجديد الذي يسدي لهم الحجة] ص 8 برنابا.

وفي موعظة من عيسى عليه السلام بعد أن صعد إلى أعلى الجبل وتجمع إليه التلاميذ ، قال: [أنتم ملح الأرض، فإذا فسد الملح ، فماذا يعيد إليه ملوحته؟ انه لا يعود يصلح لشيء إلا لأن يطرح خارجاً لتدوسه الناس][30].

وقال في محبة الأعداء: [... وسمعتم انه قيل: تحب قريبك وتبغض عدوك. أما أنا فأقول لكم : أحبوا أعدائكم وباركوا لأخيكم ، وأحسنوا معاملة الذين يبغضونكم ، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويضطهدونكم فتكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات فإنه يشرق بشمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار وغير الأبرار فإن أحببتم الذين يحبونكم فأية مكافأة لكم؟ أما يفعل ذلك حتى جباة الضرائب ، فإن رحبتم بإخوانكم فقط فأي شيء فائق

للعادة تفعلون؟ أما يفعل ذلك حتى الوثنيون؟ فكونوا انتم كاملين كما أن أباكم في السموات هو كامل][31].

وفي إجابة يسوع على بعض الكتبة الفريسيين في وصايا الله فوق تقاليد الش ر جاء: [وتقدم إلى يسوع بعض الكتبة والفريسيين من أورشليم، وسألوه: لماذا يخالف تلاميذك تقاليد الشيوخ فلا يغسلون أيديهم قبل أن يأكلوا؟ فأجابهم : ولماذا تخالفون انتم وصية الله من اجل المحافظة على تقاليدكم؟! فقد أوصى الله قائلاً: أكرم أباك وأمك، ومن أهان أباه وأ مه فليكن الموت عقاباً له. ولكنكم انتم تقولون: من قال لأبيه أو أمه: إن ما أعولك به قد قدمته قرباناً للهيكل. فهو في حل من إكرامه أبيه وأمه، وانتم بهذا تلغون ما أوصى به الله محافظة على تقاليدكم أيها المراؤون][32].

فيظهر في الإنجيل كذلك الكم الهائل من الأمثلة في استخدام الحوار أو المطارحة لنقل المعلومة أو تلبية معرفة متقدمة كما أوضحنا.

المبحث الثاني
شروط الحوار ومجمل وروده في القرآن الكريم

المطلب الأول: شروط الحوار وآدابه

السعي إلى الإدراك والفهم يكون بأساليب متعددة منها أسلوب الحوار الذي يؤدي إلى الفهم المعتمد على الدليل، وهذا الأسلوب ممكن أن يكون بين اثنين متجانسين من البشر أو أكثر بنفس المستوى الوظيفي أو العمري أو مختلفين. فالحوار بدأ في القرآن الكريم تعليماً للإنسان بين الخالق وبعض خلقه من الملائكة بأسلوب استفهام تقريري بقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [البقرة]. يظهر من آيات الحوار السابقة بيان مهمة آدم وذريته من بعده في إقامة دين الله في الأرض ورعاية بني جنسه من البشر بمنهاج حواري طرحي تقريري، ببيان إرادة الله سبحانه لخلق من خلقه وهم الملائكة، وظهر فيها علم الله المحيط القديم لما سيكون عليه خلق آدم مما يساعده على العيش في هذه الأرض وسلوك الطريق المنجي له في الدنيا والآخرة، بأنه علمه أكثر وأكمل

مما أعطى بعض خلقه من العلوم . فللعلم والمعرفة أهمية في الوصول إلى الحقيقة، وعند بيان الحقيقة لا بد من الرجوع عن الاستغراب إلى الإدراك والفهم للحقيقة مع الاعتراف بالواقع، حيث بادرت الملائكة إلى تمجيد الله وتسبيحه اعترافاً منها بالحق ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾. ويمكن استخلاص الأركان للمحاورة من الآيات السابقة وغيرها مما هو مثبوت في القرآن الكريم بالأمور التالية[33]:

أولاً: وجود منطلقات مشتركة ومرجعية يعود إليها المتحاورون كاعتمادهم على خلفية معرفية ومصادر يؤمن بها الأطراف جميعاً ، كمرجعية المسلمين في العودة إلى مصادر التشريع الكتاب والسنة والإجماع والقياس ليكون الحوار مجدياً ومؤدياً إلى الحقيقة والثمرة المرجوة منه.

ثانياً: الاعتماد على نسب مشتركة من أساسيات وعناصر الحوار تساعد على فهم الطرف الآخر كاللغة أو العرف أو التقليد.

ثالثاً: التحاكم إلى قواعد المنطق والعقل والقياس.

رابعاً : التسليم بعد عيان المعرفة ، فيصعب التحاور مع من يرى الصدق فضيلة والكذب رذيلة ، قال تعالى : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر : 9]، وقال تعالى : ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [فصلت].

خامساً : الرغبة في الوصول إلى الحقيقة (الصواب) مع اللباقة في فهم من يحاوره واحترام علمه، مع القدرة على التعبير السليم ، بتفعيل دائرة المتفق عليه وليعذر البعض الآخر فيما يختلفون فيه مع التركيز على أن الخطأ في الحكم بالإيمان أهون من الحكم بالكفر على الخصوم، والترفع عن تكفير شخص بعينه والأخذ بالظاهر والخالق يتولى السرائر ، مع عدم التعصب للمذهب وعدم الانتقام والتشفي . وهذا يظهر جلياً في الآيات التي ذكرناها سابقاً ، وهناك صفات ينبغي على المحاور أن يتحلى بها وهي:

1 احترام شخصية المحاور وملاطفته لكسب وده وعدم عداوته.

2 عدم الاستهانة بالمحاور والانتباه لحديثه وعدم الانشغال عنه مع إشعاره بجهله دون أن يجرحه.

3 فسح المجال للآخر ليبدي وجهة نظره مع المرونة وعدم التشنج ، ومقابلة الفكرة بفكرة تصح بها، مع التواضع وعدم الكبر قال ﷺ: «**ما تواضع احد لله ألا رفعه الله**»[34]، وقال تعالى: ﴿ **وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا** ﴾ [البقرة: 83].

4 التسلسل بالحديث وطرح اللغوي والزيادة من الكلام واستثمار الوقت ، قال ﷺ: «**طوبى لمن طال عمره وحسن عمله**»[35].

5 التركيز على إظهار الهدف من الحوار بالدعوة إلى الحق وتقديم النصح فيه.

ويكون الحوار أو المطارحة بين الحاكم والمحكوم بالنصح والإرشاد مع تقديم المشورة لاحترام قدر المسؤول، دون تنازل عن الحق أو تهاون في تأييده، ويكون الحوار بين المعلم والطالب لتحقيق الثقة واحترام العلم وأهله ، قال تعالى : ﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾ [الزمر: 9].

ويكون بين الأب وأبنائه لتحقيق الثقة والاحترام والكرامة وبين التاجر وعميله، وبين الطالب وصديقه، وبين المسلم والكافر، قال تعالى: ﴿ **وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ [العنكبوت: 46].

ويظهر أثر أسلوب المحاورة فيما قدمه ﷺ المعلم الأول لأصحابه ولأمته من الوقائع والأحداث الكثيرة التي نذكر منها:

المحاورة التي حدثت مع أصحاب رسول الله ﷺ ورضي ا لله عنهم ومع بعض علماء أهل الكتاب من يهود المدينة ، فقد ورد في تفسير قول الله تعالى : ﴿ **سَأُصْلِيهِ سَقَرَ (٢٦) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ (٢٧) لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ (٢٨) لَوَّاحَةٌ لِلْبَشَرِ (٢٩) عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (٣٠) وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ (٣١)** ﴾ [المدثر].

وجاء في تفسير ابن كثير قال: «إن رهطاً من يهود سألوا رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ ذلك فأنزل الله تعالى ﴿ **عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ** ﴾. فأخبر النبي ﷺ أصحابه وقال: ادعهم أما أني سألهم عن تربة الجنة أن أتوني أما أنها دروكة بيضاء»[36].

ويظهر علم الرسول ﷺ أولاً بما سألهم عنه ، أنه قابل السؤال بطرح سؤال آخر ليختبر مدى معرفتهم بما في التوراة بما فيها من نبوة محمد وهو التركيز على هدف الحوار ، فجاء اليهود وسألوه عن عدة خزنة جهنم ، فأهوى ﷺ بأصابع كفيه مرتين وأمسك الإبهام في الثانية ثم قال: أخبروني عن تربة الجنة؟ فقالوا اخبره يا ابن سلام؟ فقال ابن سلام كأنها خبزة بيضاء فقال رسول الله ﷺ «**أما أن الخبز إنما يكون من الدروك** ». وبهذا يقرر النبي ﷺ الركن الثالث من أظهار الحقيقة ، إنه يقارب ما اتفق عليه المتحاوران حتى يكون منهاجاً يعذر البعض البعض الآخر فيما تباين بينهما من معرفة.

وفي رواية جابر بن عبد الله قال : سمع رسول الله ﷺ هذه المطارحة من يهود وأن المبلغ له أخبره فقال: غلب أصحابك اليوم؟ فقال ﷺ: بأي شيء ؟ قال المخبر : سألتهم يهود : هل أعلمكم نبيكم عدة خزنة جهنم ؟ قالوا : لا. لا نعلم حتى نسأل نبينا ﷺ قال رسول الله : أفغلب قوم يسألون عما لا يعلمون، فقالوا: لا نعلم حتى نسأل نبينا؟ علي بأعداء الله، لكنهم- يعني يهود- قد سألوا نبيهم أن يريهم الله جهرة، فأرسل إليهم فدعاهم قالوا ... كما في الرواية الأولى[37].

ويظهر من الرواية الثانية ، عدم التأدب من قبل يهود في مطارحتهم على نبيهم موسى عليه السلام بقولهم: أرنا الله جهرة؟ للتعجيز وزيادة في العناد والاجبار وهذا استنكار لما لا ينبغي أن يكون في أسلوب المطارحة بإبعاد ما لا تجري من الفرائض المستحيلة ويؤكد على أدب المطارحة في عدم الاستكبار وعدم التشفي أثناء الانتصار على الخصم.

وهو كذلك يظهر الضرورة لإيجاد قواعد ومرجعية يحتكم إليه المتحاورون . ومن الشواهد على المناظرة كأسلوب لدى العلماء المسلمين ما كان يحدث في مواسم الحج من التقاء العلماء ومطارحتهم لأمور المسلمين فقد روي عن أبي يوسف (يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد القاضي- استلم القضاء للمهدي والهادي والرشيد) انه اجتمع مع مالك عام حجه مع الرشيد وناظره في بعض المسائل.

كذلك ما روي من حياة الإمام أبي حنيفة (المنعمان بن ثابت بن المزريان) إن بداية علمه كان علم الكلام ، حيث تعلم أصول الدين ، وبلغ مبلغاً يشار إليه بالبنان ، وكان يجادل أهل ا لإلحاد والضلال ، ولقد دخل البصرة نيفاً وعشرين مرة ، يقيم أحياناً سنة يناقش ويجادل ويرد الشبهات، فجادل بعض الفرق الضالة وناقش الجهم بن صفوان (زعيم الجبرية)

الذين يقولون : إن العبد لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، حتى أسكته ، وناقش الملا حدة ، وناظر المعتزلة والخوارج وغلاة الشيعة.

وكان أبو حنيفة وهو يتتلمذ على شيخه حماد بن سليمان مفتي الكوفة يستقبل بعد عشر سنوات من تلقي الأسئلة والإجابة عليها ، فقد روى أن جمادا ذهب إلى البصرة وغاب شهرين أو أكثر فاجلس مكانه في حلقة العلم أبا حنيفة، وكانت ترد المسائل على أبي حنيفة وفيها مسائل لم يسمعها من شيخه، فكان يجيب ويكتب جوابه حتى عاد شيخه، فعرض عليه نحواً من ستين مسألة فوافقه في أربعين وخالفه في عشرين. لكنه كان قد تعلم قبل أن يجلس إلى حماد أصول الدين في مبدأ أمره ، وعلم الفقه لا يأتي إلا بعد علم الحديث واللغة والتفسير . وكذلك ا لشواهد على أسلوب الحوار من السنة والسيرة ، ما حدث في الإسراء والمعراج ذاك الحوار الفريد عندما تلقى النبي ﷺ التكليف بفرضية الصلاة ، وعودته إلى الحوار مع الأنبياء لتحديد عدد الركعات ، ما يعد دلالة على أهمية الحوار وضرورته مع المسلمين بعضهم مع بعض وبين المسلمين والغير، والحوار باختصار هو جسر التواصل والتعارف والالتقاء للأفكار وتلاحقها، وهو أهم أسلوب لاتخاذ القرارات التي تقرب من معرفة الحقيقة، وقديماً قيل- مدينة بلا حوار هي مدينة أموات.

المطلب الثاني: مجمل ورود أسلوب الحوار في القرآن الكريم

لقد جاء أسلوب الاسفهام في آيات القرآن الكريم ليفيد معانٍ متعددة تنظم الوظيفة من الآية والسورة في أكثر من 272 موضعاً في أدوات الاستفهام وفي الأسماء في القسم الطوال من القرآن الكريم (البقرة، وآل عمران، والنساء، والأنعام، والمائدة، والأعراف، والتوبة معها الأنفال).

فكان أكثر الاستفهام في هذا القسم لأنه بمجمله من السور المدنية عدا سورتين (الأنعام، والأعراف وآياتها 371 آية جاء بها من الحوار الاستفهام في 13 مرة فقط بينما نجد خمسة سور مكية آياتها 1086 آية وجاء فيها الحوار 259 مرة، كقوله تعالى : ﴿ وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝١٠ ﴾ [البقرة : 6] وقوله تعالى : ﴿ كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ۝٢٨ ﴾ [البقرة]. وهذا الاستفهام جاء بمعانٍ متعددة تكتبها في الفروع التالية:

الفرع الأول : الاستفهام الذي يفيد الإثبات للتصديق والنفي بما يفيد الزجر والتخويف والتهديد والتهويل [38]. كقوله تعالى في قسم السبع الطوال ﴿ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ [البقرة]، الأسلوب حواري يفيد الاستنكار، والاستغراب لعدم تفكرهم بما خلق الله ولتطاولهم في العناد والإنكار والعصيان . وبعد أن أحصينا الآيات أدناه التي جاء فيها الاستفهام بهذه المعاني في سور القرآن الكريم في هذا القسم فكانت 121 مائة وإحدى وعشرين مرة كما جاءت في كتب التفسير التي اهتمت بالجانب اللغوي والتربوي في بيان معاني الآيات.

ومن الأمثلة من قسم المئين[39] على أسلوب الحوار الاستفهامي بما يفيد المعاني أعلاه قوله تعالى : ﴿ قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾ [يونس : 68]. فيفيد الاستفهام في هذا الأسلوب الحواري استنكار دعوة الكافرين بزعمهم حاجة الخالق سبحانه لمن يساعده، والله سبحانه لا حاجة له بمعين، واستنكار لدعواهم، من أين جاؤا بهذه الدعوة؟![40].

ومن الأمثلة على قسم المثاني– القسم الثالث [41] من القرآن الكريم الذي ازداد به ورود الاستفهام الحواري لزيادة عدد السور المكية فيه يبدأ بسورة العنكبوت وتنتهي بسورة ق في اثنين وعشرين سورة منها ثمانية عشرة سورة مكية جاء فيها الحوار بـ 16 مرة فقط بينما جاء في السور المكية من هذا القسم 128 مرة وأربع سور مدنية هي الأحزاب والفتح ومحمد والحجرات وعدد آياته ألف وثلاثمائة وخمس وثلاثين آية (1835) تكرر فيها أسلوب الحوار الاستفهامي أقل من الأقسام السابقة بالنظر إلى عدد الآيات وعدد السور المدنية ، فقد وقع الاستفهام الحواري حسب الإحصاء في كتب التفسير مائة وأربع وأربعين مرة 144، ذلك لكثرة السور المكية وقلة عدد السور المدنية تطبيقاً لقواعد الحوار بضرورة وجود خلفية معرفية لدى طرفي الحوار، ولما كان الداخلون في الإسلام في مكة حديثي عهد بالإسلام ومفاهيمه لذا كان أسلوب الحوار في هذا القسم الثالث (المثاني) أقل بنسبة إلى عدد آيات هذا القسم[42]، ولكنه بالنظر إلى القسم الرابع وهو المفصل فهو أكثر منه وجوداً لأسلوب الحوار الاستفهامي كمنهاج للتعليم بشكل عام وللمتقدم بشكل خاص . قال تعالى ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ ﴾ [العنكبوت: 29].

يفيد الحوار بأسلوبه الاستفهامي استنكار لفعلهم الفاحشة ولقتلهم الآخرين عابري السبيل بغير حق وأخذهم المال وهو نوع من الإفساد في الأرض.

ومن القسم الرابع وهو المفصل والذي فُضل به النبي ﷺ كما جاء في الحديث [43]. والذي يبدأ من سورة الداريات وينتهي بسورة الناس ويحتوي على أكبر عدد من سور القرآن فبلغت 66 ست وستين سورة مع الفاتحة[44]، ويكون مجموع السور في الأجزاء الثلاثة الباقية (السبع الطوال، والمئين والمثاني) ثمانٍ وأربعين سورة (48)، وقد وجدنا بالإحصاء لآيات هذا القسم أنه ورد منهاج الحوار بالأسلوب الاستفهامي أقل من الأقسام الثلاثة الباقية بالنظر إلى أن معظم السور مكية ، ولكون المسلمين في مكة حديثي العهد في الإسلام ، وكانت تعالج مفاهيمهم الخاطئة وتركز على أمور العقيدة أكثر من أمور العبادة والتشريع ، ولعدم وجود خلفية معرفية عن الإسلام لديهم . فبلغ ورود هذا المنهاج الحواري في هذا القسم 104 مائة وأربع مرات من العدد الكبير من الآيات في هذا القسم والتي بلغت ألف و خمسمائة وتسع وخمسين آية 1559 بما فيها الفاتحة ، وعدد السور المكية منها اثنين وثلاثين سورة والمدنية منها خمسة عشرة سورة كان عدد آياتها أي المدنية هو 281 آية. ولو نظرنا في عدد المرات التي جاء بها الحوار [45] في هذه السور لوجدناه سبع وثمانين مرة في السورة المدني ة. وهذا يؤكد ما نظرنا إليه من تواجد هذا الأسلوب في السور المدنية أكثر منها في السور المكية لتوافر أركان الحوار وشروطه في المدنية أكثر منه في مكة حيث بلغت في الآيات المدنية سبعة عشرة مرة (17) فقط.

الفرع الثاني : وقد جاء الحوار الاستفهام بما يفيد الاستنكار و التقريع والتأثيم أو للتعجب والاستغراب فنجده في السبع الطوا ل[46] لقوله تعالى ﴿قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ﴾ [البقرة: 76]. تفيد الاستفهام الاستنكار والنهي عن محادثة المسلمين بما لدى الكفار من حقائق عن وحدانية الله . وكذلك جاء ورد بهذا المعنى في القسم الثاني من المئين[47] لقوله تعالى : ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [يونس]. تفيد الإنكار والوعيد والتهديد والتوبيخ لافترائهم على الله مما لا يعلمون.

وجاء هذا النوع من الحوار الاستفهامي بما تفيد الاستنكار للتهديد والتفريغ والتأثيم أو التعجب والاستغراب في قسم المثاني [48] قوله تعالى ﴿قَالُوٓاْ أَوَلَمۡ تَكُ تَأۡتِيكُمۡ رُسُلُكُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِۖ﴾ [غافر : 50]، أي ألم تتنبهوا على هذا ولم تك تأتيكم رسلكم في الدنيا على

الاستمرار في الحجج الواضحة الدالة على سور عاقبة ما كنتم عليه من الكفر والمعاصي ، فهو أسلوب حواري يقيد الاستفهام فيه الالتزام والتوبيخ لإضاعتهم أوقات الدعاء وتعطيلهم أسباب الإجابة . وورد في قسم المفصل القسم الرابع من القرآن الكريم بهذا الأسلوب الاستفهامي بما يفيد هذه المعاني [49][50] كقوله تعالى ﴿ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الملك]، تفيد الآية بهذا المنهج الحواري بأداة الاستفهام التبكيت والتعجيز لعدم تأثر الكفار بذلك المثل المشاهد يومياً أمام أعينهم في عدالة أهل الحق وزيغ الباطل وأهله وعدم إذعانهم للحق الواضح بل قابلوه بالاستكبار والطغيان والنفور منه[51].

الفرع الثالث : جاء الحوار الاستفهامي الذي يفيد الاستعلام والتقرير والتأكيد في السبع الطوال [52] كقوله تعالى ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم ۖ ﴾ [البقرة : 214] جاءت أداة الاستفهام الهمزة لتفيد التقرير والإنكار لمثل هذا التصور لدى الكفار[53].

ونجد ذلك في قسم المئين [54] كقوله تعالى ﴿أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ ﴾ [يونس : 31]. الحوار بأسلوب الاستفهام يفيد في هذه الآية الإقرار والتأكيد على أن الله هو مالك كل شيء، وعلى أن الأرزاق تحصل بأسباب سماوية كما هو الحال في بداية الآية ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۖ ﴾[55].

وجاء في قسم المثاني [56][57] بهذه المعاني كقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا ۚ ﴾ [فاطر : 17]. بمعنى ألم تعلم بهذا الأسلوب الحواري الاستفهامي الذي يفيد التقرير لما قبله من اختلاف أحوال الناس ، ببيان الاختلاف والتفاوت سنة إلهية مطردة في جميع المخلوقات من نبات وحيوان وجماد حتى أرقاها وهم البشر[58].

وقد ورد هذا الحوار بهذا الأسلوب الاستفهامي بما يفيد هذه المعاني في المفصل [59] كقوله تعالى ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الملك]. هذا النوع من الحوار بهذه الآية بأسلوب الاستفهام يفيد التقرير بأن الله سبحانه الذي يأتي بهذا الماء الغائر في جوف الأرض، وتقريع لهؤلاء لعدم إيمانهم[60].

ونكون قد أمضينا في هذا المطلب مجمل ما ورد في القرآن الكريم من الآيات التي ظهر فيها أسلوب الحوار الاس تفهامي معتمداً على أركان وقواعد الحوار الصحيح الممدوح.

هوامش البحث

[1] فصلت: 1.

[2] النساء: 82.

[3] حسن رواه وائلة بن الأسقع، مسند أحمد، الشاميين.

[4] مسند اسحاق بن راهويه، ج3 رقم 804.

[5] ابن منظور، لسان العرب، بيروت، 1993، 1/ 123.

[6] صحيح مسلم، 2/ 979، رقم1343.

[7] د.الأنصاري فريد ، أبجديات البحث في العلوم الشرعية ، دار الفرقان ، ط1، 1997، ص89.

[8] الفيروز أبادي، عز الدين القاموس، حرف ح فصل ألطا.

[9] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة طرح.

[10] الأنصاري ابن هشام، مغني اللبيب، طبعة دار القلم، 1964، ص62.

[11] د.استيتيه سمير ، الشرط والاستفهام في أساليب العربي ، المكتبة اللغوية ، 2000، ص98.

[12] المرجع السابق، ص102.

[13] النيسبوري محمد الجاكم، المستدرك على الصحيحين، 4/ 266، رقم 7595.

[14] ابن منظور، لسان العرب، 1/ 75.

[15] صحيح البخاري، 1/ 201، رقم 103.

[16] ابن منظور، لسان العرب، ج3، مادة نظر.

[17] ابن منظور، لسان العرب، 1/ 783.

[18] جميل، منى حسين، الاستفهام بالعربية، رسالة ماجستير، عام جامعة اليرموك، 2000م، ص30.

[19] الجرجاني، علي بن محمد، الأمالي التجربة، 1/ 363.

[20] حجازي هيثم علي، مفاهيم أساسية في اللغة والأدب، الأهلية للنشر والتوزيع، ص62.

[21] الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحنفي، القاهرة، دار الكتاب، ص68.

[22] د.الأنصاري، فريد، ابجديات البحث في العلوم الشرعية ، دار الفرقان، الدار البيضاء، ط1، 1997م، ص89.

[23] قضية التحسين والتقبيح لدى الأصوليين والمتكملين.

[24] د.الأنصاري، فريد، ابجديات البحث في العلوم الشرعية ، دار الفرقان، الدار البيضاء، ط1، 1997م، ص89.

[25] مقا شفيق، دراسة سياسية للتوراة، ص56.

[26] كتاب الحياة الترجمة والنشر، ص19.

[27] كتاب الحياة الترجمة والتفسير، ص21.

[28] الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، سفر التكوين، الاصحاح 3، ط3، 1988، ص4.

[29] انجيل برنابا، ترجمة د.خليل سعادة نشر محمد رشيد رضا، ص249.

[30] انجيل متى سفر5 في الكتاب المقدس ص6.

[31] انجيل متى سفر 6 في الكتاب المقدس ص7.

[32] انجيل متى سفر 15 في الكتاب المقدس ص24

[33] الأنصاري ابن هشام، مغني اللبيب، طبعة دار القلم، 1964، ص62.

[34] موطأ مالك، 2/ 1000، رقم 1817.

[35] سنن البيهقي، 3/ 371، رقم 6317.

[36] الدروك: هو الدقيق من الاشياء، دلالة على نعومتها وطيب رائحة فتربتها المسك . ابن منظور، لسان العرب، طبعة جديدة 3، بيروت، 1/ 462.

[37] حوى سعيد، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، 1985م، 6/6246.

[38] ورد الاستفهام بهذه المعاني في قسم السبع الطوال كما يلي من سور البقرة : 85، 105، 247، ومن آل عمران: 23، 147، 98، ومن سورة النساء : 20، 97، 144، 77، ومن الأنعام: 12، 46، 74، 130، 142، 141، 188، ومن المائدة: 74، 116، 53، 60، 109، ومن الأعراف: 4، 35، 85، 58، 99، 80، ومن التوبة: 19، 38، 104.

(38) وجاء في القسم الثاني في المئين : في سبعة عشرة سورة بعدد أقل مما هو في السبع الطوال فورد 1975 مرة وتوكل سوره مكية عدا الرعد والحج والنور وورد في يونس : 34، 94، 9، 68، 10، 69، وفي يوسف : 96، 87، 89، 107، والرعد : 19، 16، والأنبياء : 62، 30، وابراهيم : 8، 11، والقصص : 71، 62، 72، 78، والمؤمنون : 105، والحج : 63، والنحل : 45، 27، 51، والإسراء : 69، والكهف : 52، 50، وطه : 21، والفرقان : 57، 44، والنحل : 6، 25، 59، 64، والشعراء : 106، 124، 142، 161، 7، والدخان: 37، والحجرات: 16، والروم: 8، والأحقاف: 4، ومحمد: 15، 22، والسجدة: 28.

(39) وجاء في القسم الثاني في المئين : في سبعة عشرة سورة بعدد أقل مما هو في السبع الطوال فورد 1975 مرة وتوكل سوره مكية عدا الرعد والحج والنور وورد في يونس : 34، 94، 9، 68، 10، 69، وفي يوسف : 96، 87، 89، 107، والرعد : 19، 16، والأنبياء : 62، 30، وابراهيم : 8، 11، والقصص : 71، 62، 72، 78، والمؤمنون : 105، والحج : 63، والنحل : 45، 27، 51، والإسراء : 69، والكهف : 52، 50، وطه : 21، والفرقان : 57، 44، والنحل : 6، 25، 59، 64، والشعراء : 106، 124، 142، 161، 7، والدخان: 37، والحجرات: 16، والروم: 8، والأحقاف: 4، ومحمد: 15، 22، والسجدة: 28.

(40) حوى، سعيد، مرجع سابق، ج8 ث 4202.

(41) أنظر صفحة 1 من هذا البحث الحديث.

(42) جاء في القسم المئين عند المغنى الاستفهام الحواري في السور: غافر: 8، 50، والزمر: 21، 71، وفصلت : 4، 9، والجاثية : 25، 34، وص: 7، وسبأ : 27، 40، والدخان : 37، والحجرات: 16، والروم: 8، والأحقاف: 4، ومحمد: 15، 22، والسجدة: 28.

(43) أنظر صفحة 1 من هذا البحث الحديث.

(44) السورة المدنية في قسم المفصل هي (الرحمن ، الحديد ، المجادلة ، الحشر ، الممتحنة ، الصف، الجمعة، المنافقون، التغابن، الطلاق، التحريم، الإنسان، البينة، الزلزلة، النصر).

(45) وجاء في القسم الرابع : قسم المفصل بهذه المعاني في المرسلات : 25، 6، 16، 13، والملك : 9، 20، 21، 22، والطور : 16، 32، 40، والحديد : 11، والمطففين : 4،

والقلم: 47، والبلد: 7، والمعارج: 31، والحاقة: 8، والمنافقون: 6، والقمر : 51، والهمزة: 11، والغاشية: 5. يمكن العودة للتأكد من هذا الأسلوب في كتب التفسير التالية : حوى سعيد، الأساس في التفسير ، تفسير ابي السعود ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. والطبري محمد بن جرير ، جامع البيان في تفسير القرآن في السور والأجزاء والآيات أعلاه.

(46) ورد الحوار بالاستفهام التي تفيد هذه المعاني في قسم السبع الطوال في السور التالية : البقرة : 67، 76، 33، 85، 80، 140، 258، 210، 18، 211، 215، 145، 142، 140، 91، ومن سورة آل عمران : 99، 66، 65، 165، 124، 106، 83، 47، 40، 20، ومن سورة النساء: 20، 51، 54، 88، 109، 74، 74، 201، ومن سورة الأنعام: 6، 46، 53، 71، 95، 162، 104، 114، 22، ومن سورة المائدة: 31، 4043، 59، 75، ومن سورة الأعراف : 37، 49، 70، 71، 74، 100، 123، 127، 185، ومن سورة التوبة: 8، 40، 65، 87. وأنظر الأساس في التفسير، مرجع سابق، 1/ 175.

(47) وورد هذا الحوار بهذا الأسلوب وما يفيد هذه المعاني في قسم المئين في السور التالية : يونس : 109، 99، 91، 59، 12، 9، وفي هود : 87، 73، 63، 62، 29، وفي المؤمنون : 112، 103، 87، 72، 70، 68، 98، والنمل : 13، 61، 60، 59، 67، 55، 54، 36، وفي الإسراء : 101، 99، 40، وفي الرعد : 41، 31، 25، 5، وفي يوسف: 90، 80، 64، 39، 11، وفي الشعراء: 165، وفي طه: 49، 89.، 71، 33، 21، وفي ابراهيم: 63، 70، 28، وفي الأنبياء: 44، 43، 36، 21، 3، وفي طه: 89، 71، 49، 33، 21، وفي النحل : 76، 75، 72، 48، 45، 33، 19، وفي الشعراء : 161، 142، 124، 106، 72، 27، 7، وفي الفرقان : 43، 11، وفي القصص : 48. وأنظر سعيد حوى، الأساس في التفسير، 5/ 2438.

(48) وورد هذا النوع من الحوار الإستفهامي في قسم المثاني بهذه المعاني في السور التالية : الشورى: 24، 9، 23، وص: 63، 28، 24، 10، 5، 24، وسبأ: 52، 9، 33، ويس: 81، 77، 71، 47، 23، والروم : 42، والعنكبوت : 2، والسجدة : 27 10، والدخان : 103، ولقمان: 81، والفرقان: 60، وفاطر: 34، 3، وطه: 51، والزخرف: 150، 149، 66، 48، 45، 22، 21، 16، والزمر : 64، 52، 43، 38، 36، 29، 9، 6، 2،

والصافات : 86، 36، 35، 34، والجاثية : 23، 21، 6، والحجرات : 12، ومحمد : 18، 9، وفصلت : 54، 53، والأحقاف : 10، والفتح : 11، وغافر : 82، 81، 69، 21، وق: 15. وأنظر الأساس في التفسير، مرجع سابق، 5/ 4210.

(49) ورد في قسم المفصل بهذه المعاني هذا الأسلوب الحواري الاستفهامي في النازعات : 21، 12، والنجم: 59، 55، 19، 23، والمنافقون: 10، وسورة الرحمن الآيات بلفظ ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ من 16-77، وفي المرسلات : 12، والحاقة: 17، وفي الملك : 25، 18، 17، 2، 16، والقلم: 51، والواقعة: 47، والبلد: 6، والصف: 5، 2، والحشر : 11، والفجر : 8، والقلم : 26، 6، والمجادلة : 14، والمطففين : 35، والتكوير : 9، والمنافقين: 4، والماعون : 1، والانشراح : 1، والحدي : 16، والانفطار : 8، وعبس : 3، وعبس : 3، والفيل : 2، 1، والغاشية : 1، والنازعات : 24، 15، والقلم : 46، 38، 37، والهمزة: 3.

(50) ورد في قسم المفصل بهذه المعاني هذا الأسلوب الحواري الاستفهامي في النازعات : 21، 12، والنجم: 59، 55، 19، 23، والمنافقون: 10، وسورة الرحمن الآيات بلفظ ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ من 16-77، وفي المرسلات : 12، والحاقة: 17، وفي الملك : 25، 18، 17، 2، 16، والقلم: 51، والواقعة: 47، والبلد: 6، والصف: 5، 2، والحشر : 11، والفجر : 8، والقلم : 26، 6، والمجادلة : 14، والمطففين : 35، والتكوير : 9، والمنافقين : 4، والماعون : 1، والانشراح : 1، والحديد : 16، والانفطار : 8، وعبس : 3، وعبس : 3، والفيل : 2، 1، والغاشية : 1، والنازعات : 24، 15، والقلم : 46، 38، 37، والهمزة: 3.

(51) تفسير ابي السعود، مرجع سابق، 6/ 280.

(52) ورد بهذه المعاني في قسم السبع الطوا ل في السور : البقرة: 261، 260، 214، 259، 252، 246، 249، 115، 107، 106، 77، وآل عمران : 162، 147، 142، 93، 81، 37، والنساء : 97، 44، 41، والمائدة : 75، والأنعام : 80، 19، 14، 11، والأعراف: 169، 140، والتوبة: 104، 52. ورد بهذه المعاني في قسم السبع الطوال في السور : البقرة: 261، 260، 214، 259، 252، 246، 249، 115، 107، 106،

77، وآل عمران: 162، 147، 142، 93، 81، 37، والنساء: 97، 44، 41، والمائدة: 75، والأنعام: 80، 19، 14، 11، والأعراف: 169، 140، والتوبة: 104، 52.

(53) حوى سعيد الأساس في التفسير، مرجع سابق، 1/ 420.

(54) ورد بهذه المعاني في قسم المئين في السور : يونس : 39، وهود : 92، والرعد : 33، ويوسف: 50، 107، والشعراء: 221، 197، 128، 127، 109، 49، والإسراء: 101، 11، والنمل : 38، والقصص : 57، 28، 12، والنور : 43، 41، وابراهيم : 24، والحج : 70، 65، 18، والمؤمنون : 89، 87، 86، 79، 68، ومريم : 20، 8، والفرقان : 37، وابراهيم: 19، والكهف: 95، وطه: 17.

(55) تفسير ابي السعود، مرجع سابق، 3/ 236.

(56) جاءت في المثاني في السور التالية : فاطر : 27، ولقمان: 37، 31، 28، 20، الزمر : 48، 37، الروم : 40، 37، والسجدة : 26، والعنكبوت : 63، 61، وطه : 60، والصافات: 10.

(57) جاءت في المثاني في السور التالية : فاطر : 27، ولقمان: 37، 31، 28، 20، الزمر : 48، 37، الروم : 40، 37، والسجدة : 26، والعنكبوت : 63، 61، وطه : 60، والصافات: 10.

(58) تفسير ابي السعود ، مرجع سابق ، 280/5، وحوى سعيد ، الأساس في التفسري ، 4588/8.

(59) ورد في قسم المفصل في السور : الجن : 10، والفجر : 43، القلم : 46، 37، 35، الواقعة: 69، 64، 59، الطلاق: 4، الانسان: 1، البروج: 7، الصف: 10، الملك: 30، القارعة: 3، النازعات: 31.

(60) تفسير ابي السعود، مرجع سابق، 10/ 7039.

فهرس المراجع

القرآن الكريم.

1. ابن كثير ، إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ، تفسير القرآن العظيم ، دار المعرفة ، بيروت، ط2.

2. الأنصاري، ابن هشام، مغنى اللبيب، دار القلم، 1964.
3. د.استيتيه سمير، الشرط والاستفهام في أساليب العربي، المكتبة اللغوية، 2000.
4. جميل مني حسين، الاستفهام بالعربية، رسالة ماجستير في جامعة اليرموك، 2000.
5. الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحنفي، دار الكتاب، القاهرة.
6. حوى سعيد، الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط1.
7. حجازي هيثم علي، مفاهيم أساسية في اللغة والآداب، الأهلية للنشر والتوزيع.
8. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم أو تفسير أبي السعود، دار الكتب العلمية، 1999.
9. السايس الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام، محمد علي صبح معرط، 1953.
10. الشرقاوي عبد الرحمن، أئمة الفقه التسعة، دار اقرأ، ط3، 1956.
11. د.فكار رشدي، لمحات عن متهجية الحوار والتحدي الإعجاز في القرآن الكريم.
12. د.فوده، عبد الحليم السيد، أساليب الاستفهام في القرآن.
13. قطب سيد، في ظلال القرآن، بيروت– لبنان، ط7.
14. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.
15. د.أبو عودة عودة خليل، التطبيقات اللغوية، مقررات الترتيبية في سلطنة عُمان.
16. د.البدي، عبد الرءوف، همزة الاستفهام في القرآن الكريم.
17. ابن منظور ، محمد بن مكرم بن علي أحمد الأنصاري الإفريقي ، لسان العرب ، بيروت ، ك3.
18. مقا شفيق، دراسة سياسية للتوراة.
19. د.ياسر محمد خليل، أنظمة التركيب في جملة الاستفهام العربية.
20. النسفي عبد الله بن حمد بن محمود البركات ، تفسير القرآن الجليل المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتاب العربي، ببيروت.
21. العهد القديم والعهد الجديد (الكتاب المقدس)، طبعة مترجمة، ط3، 1988.

بناء الشخصية في القصة القرآنية

دراسة نفسية

أ.م.د.عبد الوهاب الشيخ حمد
كلية التربية- طارمية/ قسم علوم القرآن

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد...

فإن المتدبر للقرآن الكريم لا ينفك متأملا آيات الله تعالى، وملتمسا جواهر معانيه، فعجائبه لا تنقضي ومداد أبحره لا ينفد وكيف لا وهو كلام الله العزيز الحكيم، ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[الكهف: ١٠٩]، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان : ٢٧]، ومن يقرأ القرآن بتدبر يجد للقرآن حلاوة لا نظير لها، ولاسيما في قصصه، فقد جاءت هذه القصص لأغراض كثيرة يصعب حصرها في جميع القرآن، منها إثبات وحدانية الله تعالى وتصديق رسله وصحة منهجه، وبيان عاقبة الخير والشر، والشكر والبطر وغير ذلك مما تعرضت له القصة القرآنية وكانت من أهم وسائله . فالقرآن الكريم كتاب هداية، ولما كان كذلك نجد فيه وسائل كثيرة في الدعوة إلى الله، ومن هذه الوسائل القصة القرآنية.

إن بحثنا في هذا الموضوع لن يكون على طريقة سرد القصة القرآنية فقط وكأنها سيقت للتسلية، وإنما على تحليل الشخصية التي تمثل ا لقصة، سواء كانت مؤمنة أو كافرة، من خلال الصفات التي تتمتع بها والميول والغرائز والحاجات وغير ذلك، ثم من خلال مناقلة الحوار الذي يكشف عن بواطن النفس.

إن جوهر بناء الشخصية في القرآن الكريم مرتبط بغاية واحدة وهي إقامة خلافة الله في الأرض وهي الغاية الأجمع للغ ايات المتفرقة في وحدة الدين وتوحيد الإله والعمل بمقتضى الرسالة[1].

إن شخصية النبي ﷺ وشخصية المؤمن تتفق في البناء العقدي والنفسي وتتباينان في جانب العصمة، إذ لم تثبت لغير الأنبياء، وفي القصص القرآني شخصيات مؤمنة كثيرة، اخترت منها قصة العبد الصالح مع موسى عليه السلام وتحليل هذا النموذج للشخصية المؤمنة من الرجال.

واخترت شخصية الكافر (قارون) في القصة القرآنية، إذ يفسح في قصصه مجالا

لهذه النماذج من خصوم الحق ودعاة الباطل والفتنة والضلال، إنما يكشف عن انحراف شخصياتهم بفساد بنائها الفكري والنفسي، واختلال توازنها السلوكي.

لقد اقتضت منهجية البحث أن يكون على مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة.

أما المبحث الأول: فاشتمل على المعنى اللغوي للقصة وأغراضها وما يتعلق بها

وأما المبحث الثاني فتضمن بناء الشخصية الإنسانية ومفهومها عند بعض من علماء النفس.

أما المبحث الثالث فاشتمل على الشخصية في الق صة القرآنية وأقسامها ونماذج منها.

أما المبحث الرابع فكان عن بناء الشخصية عند المؤمنين.

بقي المبحث الخامس والأخير وتضمن بناء الشخصية عند الكافرين، ثم قفيت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي وصلت إليها.

وأخيرا الله اسأل أن يجعل صالح ما كتبت في صحيفة أعم النا انه سميع قريب مجيب...

المبحث الأول
القصة في القرآن

المعنى اللغوي للقصص.

حين ننظر إلى المعنى اللغوي للقصة نجد أن أصل اشتقاقها يتلاقى مع أصل التسمية للقصص القرآني؛ فالقصة مشتقة من القصص وهو تتبع الأثر واقتفائه، قال الله تعالى: ﴿ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ [القصص: ١١]، ومن هذا قولهم: (قص الأثر)؛ أي نظر إليه واقتفى آثاره وشواهده قال الشاعر:

قُلتَ في عينيهِ أفئدةٌ تُنَحِّي ما قص من أثره [2]

يقال: قصصتُ أثره واقتصصته وتقصصته، وخرجت في أثر فلان قصصاً، قال عز وجل: ﴿ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا ﴾ [الكهف: ٦٤]، ومنه: قص عليه الرؤيا والحديث، قال تعالى في سورة يوسف ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[يوسف: ٥]، فالقص للأثر أشبه بما يعرف الآن بتصوير

البصمات، أو رفع الآثار وتصويرها؛ ليستدل على ما وراءها من أحداث مضت، والقصة في القرآن هي تتبع أحداثٍ ماضيةٍ واقعةٍ، يعرض فيها ما يمكن عرضه، ومن هنا جاءت تسمية الأخبار التي جاء بها القرآن قصصاً مما يدخل في المعنى العام لكلمة خبر أو نبأ؛ فقد استعمل القرآن الخبر والنبأ بمعنى التحدث عن الماضي، وإن كان قد فرق بينهما في المجال الذي استعملا فيه، ومن هذه التفرقة نتبين دقة ألفظ القرآن الكريم؛ جرياً على ما قام عليه نظمه من دقة وإحكام وإعجاز؛ فقد استعمل النبأ عن الأحداث البعيدة زماناً أو مكاناً في حين استعمل الخبر في الكشف عن الوقائع قريبة العهد والوقوع، أو التي لا تزال مشاهدتها قائمة للعيان[3]؛ قال تعالى: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ [الكهف: ١٣]، نجد أن القصص القرآني من قبيل الأنباء أو الأخبار التي بعد الزمن بها، واندثرت أو كادت تندثر؛ ولهذا سماها القرآن (أنباء الغيب)، وعندما نمضي بالنظر في القصص القرآني نرى أنه يجيء بمادته من الماضي البعيد، دون أن يكون فيه شيء من واقع الحال أو من متوقعات المستقبل[4].

القصة القرآنية

إن الحديث عن القصة الفنية يقودنا إلى فن قصصي متميز متره عن الخطأ متماسك العناصر يهدف إلى فكرة ومغزى أزلي، ألا وهو فن (القصة القرآنية) الفن في القصص القرآني يتمثل في طريقة التصوير، «فهو يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة، عن المعنى الذهني، وعن الحالة النفسية التي لا تلمس وعن النماذج الإنسانية والطبيعية التي لا ترى فيحيل كل أولئك إلى مشاهد منظورة أو لوحات مجسمة شاخصة حاضرة[5]، كما نجد في القصة القرآنية إيقاع وموسيقى تتراوح ما بين مجهور ومهموس، وشدة ورخاوة وكذا تفخيم وترقيق، أو موسيقى في أعلى طبقاتها الصوتية والكلامية واللفظية والروحية النفسية والوجدانية[6].

وقد عرفت القصة القرآنية منذ نزول الوحي، فنجد مثلا قصة يوسف، ملكة سبأ، أهل الكهف فضلا عن قصص الأنبياء والأمم السالفة. والقصة القرآنية تنزيل إلهي، وتقدير لحوادث وقعت فعلا من أهم أهدافها الوعظ والإرشاد وشرح القرآن، للوصول لغاية ذات غرض ديني بحت، جاءنا بلغة جمالية فنية راقية.

فالأداء الفني للقصص القرآني لا ينفي عنه هدفه الديني، «وليس كل من يحاول

إثبات الملامح الفنية للقصة القرآني يعني أن القرآن كتاب فن قصصي، كله أوفي، بعضه، فالقرآن ليس غير، أنزله الله رحمة للناس ومنهجا لحياتهم»[7].

ماهية القصة القرآنية.

تسمو القصة القرآنية لأنها قامت على أسس من الحقيقة المطلقة التي لا يعترضها وهم أو خيال إذا جاء في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [يوسف: ١١١]. وهكذا يكون أساس القصة القرآنية الصدق، وذلك لما حوته من قيم الإيمان والخلق القويم وألوان الإبداع الإلهي في كل نواحيه فكان بحق أروع القصص التي تحرك القلوب والنفوس فتخشع وتبكي، وتوقظ مدارك العقل لتحقق في الأخير الإنسانية بأمر من الله عز وجل.

جماليات وحقيقة القصص القرآني.

إن القصص القرآني بوصفه أعظم المصادر وأوثقها في أيدي العرب لمنهج متميز في قص القصص باللغة العربية، تكفي للكشف عن الفارق الهائل بين القصص القرآني وقصص الشعوب واللغات الأخرى من الأساطير والروايات والمسرحيات، بلغ هذا الفارق حد مابين الجد والهزل وما بين الحق والكذب[8]، فالفارق شاسع وفي جميع المجالات والمقاصد والأغراض ويتضح أن الغاية أن يكون ذلك القصص القرآني نفسه هادياً للمؤمنين إلى الطريق الصحيح، والصراط المستقيم. فالله تعالى يقول: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾ [يوسف: ٣]، ثم يقص الله تعالى قصة يوسف وأخوته؛ فالقصص الحسن هنا ليس الرواية المتخيلة من الواقع وليست الرواية المصنوعة بمحاكات الواقع، إنما هي التاريخ والخبر وحقيقة ما كان، إنه مشاهد التاريخ في حركةٍ وصورٍ وأصواتٍ، ونجد أن البطل الحقيقي في القصص القرآني ليس هذا الإنسان بذاته الذي تدور به أو من حوله أحداث الخبر؛ فالبطل هو القانون التاريخي المرتبط بعقيدة الإنسان وأخلاقه وسلوكه، والبطل هو هذا القانون الذي تظهر نتائجه في أقوال وأفعال الإنسان المؤمن أو الكافر في الجماعة التي يعبر عنها أو التي يعارضها؛ فالبطل مثلاً ليس

يعقوب عليه السلام وأولاده، إنما هو (الهداية) في يعقوب عليه السلام و(الحسد) في أولاده، والبطل أيضاً ليس يوسف عليه السلام وامرأة العزيز؛ بل هو (الطهارة والأمانة) في يوسف عليه السلام، و(الشهوة) في امرأة العزيز، وهكذا في مختلف المواقف يكون الإنسان بهداية الإيمان أو بضلالة الكفر رمزاً لقانون يحكم(9).

إن الإنسان في قصص القرآن لم يكن شيئاً مذكوراً من أجل استعراض آلاف الاحتمالات المتخيلة لقوته أو لضعفه؛ بل هو إنسان مذكور داخل جماعته يحمل قيماً ومبادئ، ونرى أن الأسوة لغيره، وهو القدوة لمن يقتدي به؛ لأنه أعطى قانون البرهان العقلي(10).

مقاصد وأغراض القصص القرآني.

ليس ثمة حجة لإنكار أن في القصص القرآني توجيهات دينية لكل ما جاء به الإسلام من مبادئ وعقائد،ولكل ما أنكره الإسلام من خلق وعادات وآراء زائفة وعقائد وعادات باطلة،لكن مع كل هذا لا نستطيع عد هذه الأمور أغراضاً حين ندرس أغراض القصص القرآني؛ ذلك أن هذه الأمور كانت تأتي بين طيات هذه القصص وثناياها، وهي في هذا الوضع أو من هذا الجانب تشبه تماماً تلك الآراء والصور المنثورة التي تأتي أثناء العرض القصصي في كل قصة(11).

الغرض هنا هو القصد الذي نزلت من أجله القصة القرآنية، وهو الذي من أجله بنيت على صورة خاصة وعرضت بأسلوب خاص، وإلى جانب هذه الأغراض نجد الوظيفة التي تؤديها القصة في المجتمع وتخدم بها الحياة والأحياء، وهي وظيفة تؤديها جميع الفنون من موسيقى ومسرح ونحت وتصوير،هذه الوظيفة نستطيع عدها غرضاً عاماً للقصة أدته في المجتمع العربي على اختلاف ألوانه،وعلى ما فيه من مؤيدين ومعارضين(12)، ونورد فيما يلي أهم وأظهر هذه المقاصد:

1. أولها وأهمها من جهة نظر القرآن نفسه **تخفيف الضغط** على النبي ﷺ؛ فهذا الضغط كان قوياً وعنيفاً، وكانت أسبابه واضحة جلية؛ من كيدٍ للنبي والقرآن والدعوة للإسلام، وهذا أثر بطريقة مباشرة في نفس النبي، ودفعه إلى أن يضيق صدراً؛ فقد قال الله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ** ﴾ [الحجر : ٩٧]، وقال أيضاً : ﴿ **قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي**

﴿ يَقُولُونَۖ فَإِنَّهُمۡ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ ﴾ [الأنعام: ٣٣]، لقد كان لما يقوله أثر بالغٌ في نفس النبي ونفس أتباعه وقد قال الله تعالى : ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ﴾ [يونس : ٩٤]، فإن كنت (يا محم د ﷺ) ﴿ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ﴾ من القصص فرضاً ﴿ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾ أي التوراة ﴿ مِن قَبۡلِكَ ﴾ فإنه ثابت عندهم يخبرونك بصدقه، وقد قال قتادة بن دعامة بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «**لا أشك ولا أسأل**»[13]، إن هذا الضغط لم يقف عند حده؛ بل تجاوز ذلك إلى ما هو أبعد مدى، قال الله تعالى : ﴿ فَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ إِذۡ نَادَىٰ وَهُوَ مَكۡظُومٞ ۝٤٨ لَّوۡلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعۡمَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ مَذۡمُومٞ ﴾ [القلم: ٤٨– ٤٩]، وقال أيضاً: ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٞۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ ﴾ [هود: ١٢]، ونجد أن القرآن صرح بهذا الغرض وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَكُلّٗا نَّقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَۚ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلۡحَقُّ وَمَوۡعِظَةٞ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [هود: ١٢٠].

نتبين من هذه الآية أ ن الغرض هو التثبيت للنبي ﷺ وموعظة وذكرى للمؤمنين[14].

2. توجيه العواطف القوية الصادقة نحو عقائد الدين الإسلامي ومبادئه، ونحو التضحية بالنفس والنفيس في سبيل كل ما هو حق، وكل ما هو خير، وكل ما هو جميل، ولعل هذه العواطف هي التي تدفع إلى النشاط للدعوة، كما تجعل الإنسان يستعذب الألم ويتحمل الأذى في سبيلها، ومن هنا يكون التوجيه نحو القيم الجديدة والإيمان بها، ثم الدفاع عنها، والعمل على حثِّ الناس على الإيمان بها إيماناً لا تزعزعه الحوادث، وأيضاً تكوين عواطف قوية وصادقة ضد ما هو قبيح وذميم من الأشياء والعادات والأعمال.

ومن أهم الأمور التي وجه القرآن العواطف نحوها مشكلات البعث والوحدانية، وبشرية الرسل، وتأييد بعضهم بالمعجزات[15]، وإثبات الوحي والرسالة، وبيان أن الدين كله من عند الله، من عهد نوح عليه السلام إلى عهد محمدٍ ﷺ، وأن المؤمنين كلهم أمة واحدة، والله واحد رب الجميع[16].

أما الأشياء التي وجه القرآن العواطف ضدها فهي كثيرةٌ ومتنوعة، فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر:

أ.بخس الناس أشياءهم، وتطفيف المكيال والميزان، والزنا والربا، والسرقة والنميمة.

ب. (إبليس)– لعنه الله– فقصة إبليس مع آدم قصة بليغة وهي إحدى نماذج القصص القرآني.

3. الإيحاء أن محمداً ﷺ رسول حقاً، وتأييده بما اصطفاه الله من الرسالة، من التحدي بالغيب، والإعجاز بمعرفة تفاصيلٍ لا يطلع عليها أحدٌ إلا علام الغيوب ولهذا ناحيتان:

أ. بلوغ قمة التوحيد والإيمان والتسليم والتوكل على الله اعتزازاً به.

مما يحقق الأسوة الصالحة والقدوة الطيبة؛ لتملأ النفس المطمئنة بالعزة بالله واللجوء إلى حماه.

ب. تعليم الأدب في الحوار والرقة والتلطف والعطف ليتعلم الداخلون في الإسلام تلك القيم، ويعيشونها(17).

ومن ناحية أخرى تصديق الأنبياء السابقين، وتخليد مآثرهم، وبيان نعمة الله تعالى عليهم كقصص سليمان وداود وأيوب وإبراهيم عليهم السلام وغيرهم؛ إذ وردت حلقات من قصص هؤلاء الأنبياء عليهم السلام برزت فيها النعمة من الله في مواقف شتى.

4. بيان قدرة الله على الخوارق، وبيان عاقبة الاستقامة والصلاح، وعاقبة الانحراف والإفساد، وبيان الحكمة الإنسانية العاجلة، والحكمة الكونية البعيدة الآجلة كقصة موسى عليه السلام والخضر(18) والتي سنفرد لها مبحثا خاصا بها.

تجليات القصة القرآنية:

«إن المنهج القصصي في القرآن الكريم نموذج في التكامل والانسجام، وإذا كان الباحثون في الأدب والعلم يتخيرون، مناهجهم اليوم، فللقرآن الفضل في إنارة السبيل لهم بفضل أسلوبه ومنهجه المحكم البناء»(19).

وإذا كانت غاية منهج القصص القرآني هداية الخلق وإرساء دعائم التوحيد في الأرض، فهذا لا يعني أن يتبع اللغة الجافة وإنما يصوغ العقيدة في قالب جمالي، تميز به أسلوب القرآن ككل ولم يقتصر على أسلوب القصص فحسب. ولما كانت القصة تستهوي النفوس البشرية لما فيها من عناصر التشويق وأساليب الاستمالة اعتمدها المنهج القرآني

«فالتقى الغرض الديني بالغرض الفني لأن القصة صورة من صور البيان العربي، ووسيلة من وسائل نشر الدعوة، فضلا أن لكل قصة شخصية مميزة وروحا متفردة يعيش معها المتلقي، كما لو كان، يعيش عصرها ويشارك الأحداث والحوار والصراع. ففي القصة القرآنية ثروة من الحقائق والمعارف وثروة من التصورات والتوجيهات والعلوم»[20].

فالقصة القرآنية إذن وضعت قواعد ومناهج وقوانين ضبطت فن الكتابة في العمل الروائي فحددت شكل الحدث، وهيئة الشخصية، وبينت حيز العنصر الأساسي ومكان العنصر الثانوي في التدفق الروائي، وأشارت إلى أن أهمية العناصر الفنية في الرواية لا ترتبط بصفتها أساسية أو ثانوية ولكن بمكانتها في الحبك الفني[21].

يتركب القصص القرآني من مناهج تتكامل عناصرها لتصب في هدف وحيد ألا وهو ترك الأثر النفسي على القارئ والخروج بمغزى أو فكرة من خلال القراءة وتداخل هذه المناهج وانصهارها يؤدي إلى بناء كامل متكامل يخدم غرض عقائدي ديني، وتتمثل هذه المناهج فيما يلي:

أ- المستوى النفسي:

يبرز هذا المستوى في تصوير طبائع البشر وتمثيل نفسياتهم وتجسيم مشاعرهم وخواطرهم

وتظهر وحدة هذا المنهج في «إبراز كثير من الظواهر السلوكية في الإنسان، إذ تتناول النواحي الدينية والروحية والقيم الإنسانية العليا، والحب في أسمى صوره الإنسانية، وتتجلى في أثر العبادات في سلوك الإنسان والصراع النفسي، بين الدوافع الدينية والدوافع الروحية، وتوافق الشخصية عن طريق تحقيق التوازن بين الجانب المادي والجانب الروحي في الإنسان[22]، فالمنهج النفسي في قصص القرآن يدرس الشخصيات بكل أنماطها وسلوكها وأنواعها ويرصد مكنوناتها من مشاعر متعددة فلنلاحظ الحالة النفسية لأم سيدنا موسى عليه السلام بعد أن أوحى الله لها أن تلقيه في اليم بعد إرضاعه، يقول عز وجل: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ ﴿١٢﴾ فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ [القصص: ١٠- ١٣]، لا شك أن عاطفة الأمومة المتأججة في صدر أم

موسى عليه السلام واضحة نستشفها من خلال إيحاءات النسق القرآني، إذ يصور حالة الفراغ العاطفي والوجداني، يعد فقدان ابنها، ومن خلال القراءة يبقى قلبك معلقا في معرفة ما سيحدث له إلى أن يخبرنا السياق بلطف الله ورحمته مدى الحرقة والقلق اللذين تتعرض لهما الأم مما يجعلنا نشفق لحالها ونتعاطف معها.

فالمنهج النفسي في القصص القرآني إذن يأتي مصاحبا للأحداث حيثما حلت وذلك لأن الغاية من القصص هي تحقيق الأثر نحو الاستجابة.

ب -المستوى الحسي والتجريدي:

«لما اقتضت مشيئة الله عز وجل أن يخلفه بنو البشر في الأرض جهزهم بجهاز الرغبات والانفعالات ووهبهم الحواس للتعامل مع عالمهم المحسوس، كما منحهم العقل وحملهم مسؤولية الإدراك اتجاه الأمانة التي أوكله إليه»(23) يقول عز من قائل: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب : ٧٢]، وبذلك ارتقى الإنسان من عالم المحسوس إلى عالم أوسع أفقا وهو عالم المعاني ليدرك غاية وجوده ووجود خالقه حتى يتجه إلى طريق الحق والفضيلة ويبتعد عن سبيل الضلال والرذيلة بالاعتماد على الاستدلال من جمال خلق الله للوجود وموجوداته(24) والواقع أن حواس الإنسان وعقله تتكامل للوصول إلى الحقائق والكشف عن المنهج الحسي في آيات شتي من مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ٧]، فبواسطة هذه الحواس تتفتح أمام العقل الحقائق وتتضح له مظاهر الكون وقدرة الله وعلمه وحكمته وآيات عديدة تبرز هذه الصلة في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠]» بالإضافة إلى أن المنهج التجريدي في قصص القرآن يعمل على البحث في ذات الإنسان وأسرار تكوينه البيولوجي والنفسي فإن في الأنفس عالما رحيبا وكونا فسيحا وعنه ليكفي أن يقيم الإنسان بصره على مسيرته في الحياة من وجوده نطفة إلى أن صار رجلا ومن الواضح أن المستوى الحسي التجريدي في قصص القرآن يخاطب العقل والحواس ويهيئ السبيل للحواس لتكشف مكامن الحقيقة للعقل حتى تستجيب النفس وتذعن للهداية والبراهين العقلية والدعوة للتدبر والتفكر في كل المخلوقات الكونية

وموجوداته يقول جل وعلا: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧–٢٠]، كل ذلك غايته إيقاظ شعور الإنسان بالمسؤولية الموكلة إليه ينتهج القصص القرآني الحسن والتجريد ليبلغ الأثر الذي يتوخاه القرآن ككل ويدل الخلق إلى الصراط القويم، ومنه وظف حواس الإنسان وعقله وساق الأدلة الحسية والبراهين العقلية التي لا يصعب معها كل ذي بصر وبصيرة، ملاحظة وجه الحقيقة الإلهية مع وجوب التذكير بالأسلوب الأخاذ بتعبيره الجميل وبذلك يصبح في قصص القرآن سبيلا لإرساء دعائم العقيدة الإسلامية.

ج-المستوى الديني:

لا شك أن الدين هو عماد الحياتين بل وأن الأديان السماوية هي التي رفعت من قدر الإنسانية في الكون، وعلمت الإنسان كيف يسمو فوق ذاته، كان لها النصيب الأوفر في دفع عجلة الزمن للخروج بالإنسانية من البدائية اللاهوتية التي كانت من أبرز آثارها في الإنسان سيطرة الأوهام عليه فأصبح بفضل ما غرست هذه الأديان في قلبه من اطمئنان وفي نفسه من ثقة باحثا عن حقيقة وجوده، وعما يمكنه من فرض سيادته على هذا الكون الذي أنسى إليه بعد الوحشة(25) ومن هنا يصبح المنهج الديني موكبا للقصص القرآني بحيث تسعى القصة إلى بث الخلق الكريم والإيمان بمدبر الكون الذي يتحكم في مصائر الناس جميعا، كما يسعى إلى وجوب التدبر في ما سرده من أخبار الأقوام، وفي القرآن إشارة لقصة قوم يونس عليه السلام على الوقوع في العذاب، لولا إيمانهم، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨]، فللحقيقة التي يقررها قصص القرآن هي حقيقة الإيمان وما ينيره لصاحبه من سبل الرضى، وما يقابلها من حقيقة الكفر وما يستوجبه من نقل العذاب والخزي، فكانت هذه القصص أفضل أداة لتربية النفوس وتثبيت العقيدة بفضل المنهج الذي سلكته.

خصائص القصة القرآنية وأهدافها:

أولاً- الإيجاز: إن خاصة الإيجاز المعجز فيما أورده القرآن الكريم من أخبار الأمم وقصص الرسل والأيام الغابرة من الخصائص الجديرة بأن تلفت نظر الباحث ليتعمق بها بكل ما فيها

من آلام وآمال وعبر ومواقف عظيمة وعصيبة[26].

ثانياً- وحدة الغاية في كل ما ورد في القرآن الكريم من أخبار وأنباء وقصص فهي دعوة إلى توحيد الله سبحانه وتعالى. وهذه الغاية تتكون من عناصر أهمها:

1. أن الله واحد لا شريك له.
2. أن قدرة الله سبحانه وتعالى عظيمة غير متناهية.
3. أن الرسل عباد للرحمن يرسلهم إلى الناس ليهدوهم إلى الدين القويم وهؤلاء الرسل أسرة واحدة يكمل بعضهم بعضاً.
4. أن هؤلاء الرسل لبشريتهم حينما يدعون الناس إلى الدين الصحيح يجدون صداً وعزوفاً، ثم لا يلبثان أن يصبحا عداوة وكرهاً.
5. أن الله جل جلاله يؤيد رسله بمعجزات لإثبات صدقهم.
6. أن الرسل يصبرون أمام جحود وعناد الكافرين[27].
7. ولعل الغاية الكبرى والهدف الأعظم للقصة القرآنية هو: إعجاز القرآن، وإثبات نبوة محمد ﷺ.
8. تثبيت قلب النبي ﷺ وتقوية نفوس صحبه وإخوانه من خلال نصر الله تعالى لرسله وأوليائه وزجر الضالين والمعاندين وزحزحتهم عن مواقفهم فتتأثر النفوس بحسب ما تحتاج إليه إذ يتولى عليها بيان نصر المؤمنين وخذلان الكافرين وإحقاق الحق وإزهاق الباطل ويتكرر رفع راية العدل وسحق قوة الظلم من خلال القصص التي يذكرها القرآن, بل بما يقع فيه التصريح بهذا التنبيه وإثارة هذه العقبة في كثير من مناسبات القصص[28].
9. بث القيم الدينية الواضحة وترسيخ أسس الدين القويم بما يقع في طيات القصص من حوار ومواعظ يصغي إليها السامع ويتابعها القارئ سواء أكان موافقاً أو مخالفاً مؤمناً أو جاحداً لما في طبيعة القصص القرآنية من التشويق والإثارة[29].
10. إن القرآن الكريم اصطفى من الأحداث التاريخية الهامة في حياة المخلوقات ما يخدم الدعوة الإسلامية ويرسخ عقيدتها ويوجه المسلم توجيهاً صحيحاً ويفتح للناس طرقاً للعبرة والعظة منها كما أنه تخير من هذه الأحداث ما رآه صالحاً لبناء الصورة المحققة لهذه الغاية.

المبحث الثاني
بناء الشخصيّة

يشير المعجم إلى دلالة لفظة (الشخصيّة) من خلال مادة (ش خ ص) التي تعني سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد، وكل شيء رأيت جسمانه فقد رأيت شخصه، والشخص هو كل جسم له ارتفاع وظهور، وجمعه أشخاص وشخوص وشِخاص، وشَخَصَ تعني ارتفع، والشخوص ضد الهبوط، كما يعني السير من بلد إلى بلد [30]، وشَخَصَ ببصره أي رفعه فلم يطرف عند الموت ، قال تعالى: ﴿وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [الأنبياء: ٩٧]. والرجل الشخيص أي السيد عظيم الخلق. وتشخيص الشيء تعيينه[31].

وهذه المعاني تُشير إلى ذاتٍ هي الإنسان، وإلى فعل مرتبط بالإنسان نفس ه أو غير مرتبط به. وقد ربطت تلك المعاني الشخصَ بالرؤية، مما يعني أنه شيء حسيّ له جسم وله ارتفاع وظهور. ومن هنا فإن دلالة الشخص – حسب المعاني السابقة – لا تتأكد حتى يظهر للعيان بجسمه، أما إذا بقي مختفيًا فإنه ليس شخصًا، والأمر نفسه إذا لم يتأكد حضوره الحسيّ.

وقد جاءت كلمة (شخص) مختلفة المعاني مرتبطة بالحسّ في إشارتها للذات كالسيد العظيم أو سواد الإنسان. وكذلك في إشارتها للفعل الذي يمكن أن يصدر من ذات لها وجود حسيّ، ومن تلك الأفعال: شخوص البصر الذي يعني ارتفاع النظر إلى أعلى، أو تشخيص الشيء بمعنى تعيينه . فارتفاع النظر مرتبط بالناظر وهو الشخص الذي قد يكون إنسانًا أو حيوانًا، في حين أن تعيين الشيء بحاجة إلى عقل قادر على التمييز بين الأشياء ليتمكّن من تشخيصها. ولهذا فإنه يلاحظ أن ربط الشخص بالتشخيص يجعل دلالة الشخص مقصورة على الإنسان . كما يُلاحظ من هذه المعاني أن الشخص يُراد به الشيء الموجود وجودًا ماديًا وهو الذي تُدركه الحواس . ويشمل الشخص– بهذا المعنى– الإنسان وغيره من الموجودات، لكن المعجم اشترط أن يكون المشخِّص – أي الرائي– إنسانًا، ممّا جعل كلمة شخص تستعمل في الدلالة على الإنسان أكثر من استخدامها في الدلالة على غيره، وذلك من خلال الأفعال المسندة إلى الشخص فيما يمكن أن يرتبط بالإنسان وبغيره. إلا أنه يلاحظ

أن المعجم قد استشهد بالآية الكريمة التي ربطت شخوص العين بالكافرين؛ مما يعني أَنّ الشخوص– وهو معنى مشترك بين الإنسان وغيره– مقصور كذلك على الإنسان.

هذا ما كان عن كلمة (شخص)، أما كلمة (شخصية) فإنها لم ترد إلاّ في العصر الحديث، وقد جاءت مترجمة عن اللغة الفرنسية في الأصل التي استخدمت فيها كلمة شخص (Personne) في القرن الثاني عشر الميلادي[32]. وهي مشتقة من الأصل اللاّتيني (Persona)، وظهرت كلمة شخصية (Personnage) بعد كلمة شخص في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، واشتهرت في القرن الخامس عشر الميلادي. وقد استخدمت في حقل علم النفس كما تشير لذلك الموسوعة الفلسفية بأنها «مأخوذة من الترجمة الفرنسية (Personnalité)، وتعني الخصائص الجسمية والوجدانية والعقلية والنفسية التي تعيّن الفـرد وتميزه عن غيره؛ فلكل شخص شخصيّة تخصه دون سواه»[33].

أمّا في الحقول المعرفية الأخرى المهتمة بالشخصية، فنجد أنّ علم الاجتماع معنيّ بالشخصيّة بوصفها أحد أسس النظام الاجتماعي؛ فالمجتمع يقوم على علاقات متبادلة يكون الفرد فيها عنصرًا مهمًا وتؤثر شخصيته في تفاعله مع المجتمع، كما يؤثر المجتمع– بوصفه منظومة شاملة للثقافة والحياة– على بناء الشخصيّة وتكوينها.

وتعني الشخصية «التكامل النفسي الاجتماعي للسلوك عند الكائن الإنساني الذي تُعبّر عنه العادات والاتجاهات والآراء»[34]. فثمّة ربط لأفعال الإنسان الفردية والاجتماعية بما ينتج عنها من نظم اجتماعية تتمثل في العادات والاتجاهات؛ وكأنّ المجتمع بعامة يمثل شخصيّة لها نمط معين يمكن لهذا النمط أن يُفرز شخصيات تنتمي إليه مع مراعاة الاختلافات النوعية المتمثلة في السمات النفسيّة [35]. ويُعنى علم الاجتماع بالجماعة التي تتكون من الأشخاص، «ودراسة الشخص تكون ضمن إطار المجموعة التي ترتبط بسمات مشتركة وبعوامل تتحكم في نشاطها»[36]. وقد اهتم علم الاجتماع بهذه الجوانب من الشخصية التي لا تظهر إلا مع الجماعة. وسيفيد البحث من هذه النظرة للكشف عن العلاقات بين الشخصيات وللكشف عن أثر ثقافة المجتمع على تكوين نمط معين من الشخصيات، بوصف «الشخصيّة هي عنصر البناء الاجتماعي في كافة مستويات المجتمع»[37].

أمّا مفهوم الشخصيّة في علم النفس فإنه متعدد تبعًا للمحددات التي يضعها المحلّلون لدراسة طبيعة الشخصية ونموها وتقييمها وكذلك علاجها. ومن هنا فثمة من يُعرّف الشخصية بالنظر إلى الصحة النفسية في «توافق الفرد مع ذاته ومع غيره »[38]. ويركز السلوكيون على المظاهر الخارجية للشخص على اعتبار أن «الشخصية هي مجموعة العادات السلوكية للفرد التي يمارسها في أوجه النشاط المختلفة »؛ في حين «يرى علماء التحليل النفسي أن الشخصية قوة داخليّة تُوجّه الفرد في كل تصرفاته»[39].

ويمكن حصر أهم تعريفات الشخصيّة في علم النفس في أربع مجموعات : تنظر المجموعة الأولى إلى الشخصيّة بوصفها مثيرًا خارجيًا في الآخرين. وتنظر المجموعة الثانية إلى الشخصية من جانب الاستجابة للمؤثرات المختلفة.

وهناك مجم وعة تُعرّف الشخصيّة باعتبارها متغيّرًا يرتبط بعوامل تتجاوز المثير والاستجابة. وتركز المجموعة الرابعة على تفاعل الشخصيّة مع العوامل المختلفة، بوصف الشخصية وحدة نتائج متداخلة منها الثابت ومنها المتغيّر . ولكل مجموعة مما سبق عناصر يُركز عليها مفهوم الشخصية، وت لك العناصر هي محور الدراسات النفسية في تنوعها واختلافها، فيما يتعلق بنظريات الشخصية وطبيعتها وأساليبها [40]. ويمكن القول بأنه تبعًا للتعريفات السابقة قامت نظريات تدرس الشخصية وتحللها وتبلور صورتها من نهاية القرن التاسع عشر، ويمكن تحديد خمسة اتجاهات أو نظريات كبرى لعلماء النفس في نظريات الشخصية والتي هي:

أولا: نظرية التحليل النفسي:

❖ **نظرية فرويد:**

رأى فرويد أن الشخصية مكونة من ثلاثة أنظمة هي الهو، والأنا، والأنا الأعلى، وأن الشخصية هي محصلة التفاعل بين هذه الأنظمة الثلاثة:

1. الهو:

الهو هو الجزء الأساسي الذي ينشأ عنه فيما بعد الأنا والأنا الأعلى ويتضمن الهو جزئين:

- جزء فطري: الغرائز الموروثة التي تمد الشخصية بالطاقة بما فيها الأنا والأنا الأعلى.
- جزء مكتسب : وهي العمليات العقلية المكبوتة التي منعها الأنا (الشعور) من الظهور ويعمل الهو وفق مبدأ اللذة وتجنب الألم ولا ي راعي المنطق والأخلاق والواقع وهو لا شعوري كلية.

2. الأنا:

يعمل الأنا كوسيط بين الهو والعالم الخارجي فيتحكم في إشباع مطالب الهو وفقا للواقع والظروف الاجتماعية وهو يعمل وفق مبدأ الواقع ويمثل الأنا الإدراك والتفكير والحكمة والملاءمة العقلية ويشرف الأنا على النشاط الإرادي للفرد ويعتبر الأنا مركز الشعور إلا أن كثيرا من عملياته توجد في ما قبل الشعور، وتظهر للشعور إذا اقتضى التفكير ذلك . ويوازن الأنا بين رغبات الهو والمعارضة من الأنا الأعلى والعالم الخارجي، وإذا فشل في ذلك أصابه القلق ولجأ إلى تخفيفه عن طريق الحيل الدفاعية.

3. الأنا الأعلى:

يمثل الأنا الأعلى الضمير، وهو يتكون مما يتعلمه الطفل من والديه ومدرسته والمجتمع من معايير أخلاقية. والأنا الأعلى مثالي وليس واقعي، ويتجه للكمال لا إلى اللذة- أي أنه يعارض الهو والأنا.

أنظمة الشخصية ليست مستقلة عن بعضها، ويمكن وصف اله و بأنه الجانب البيولوجي للشخصية، والأنا بالجانب السيكولوجي للشخصية، والأنا الأعلى بالجانب الاجتماعي للشخصية فإذا استطاع الأنا أن يوازن بين الهو والأنا الأعلى والواقع عاش الفرد متوافقا، أما إذا تغلب الهو أو الأنا الأعلى على الشخصية أدى ذلك إلى اضطرابها[41].

النظرية الإسلامية

عند تعريف الشخصية وفق المنظور الإسلامى لابد من ثلاثة شروط وهى:

1. مصدر المعرفة وسبيل الوصول إليها.
2. التصور عن الإنسان.
3. التصور عن الكون والوجود.

ومهمة التأصيل الإسلامي للشخصية ثلاث عمليات:

1. إضافة مصدر جديد للمعرفة يتمثل في القران والسنة أو الوحي.
2. إضافة أبعاد للشخصية جديدة بحسب ما يوفر لنا المصدر الجديد من معلومات.
3. إعادة ترتيب أبعاد الشخصية.

وقد كان هناك محاولات تأصيل علم نفس الشخصية وانتهت الى طريقين[42].

1. **الإسقاط والتأويل:** إن أقسام النفس في الإسلام هي أقسام النفس عند فرويد وبدا الباحث يفند ما هي هذه الأنفس وخلص لعدة نتائج:

أ. أن الأوصاف لذات واحدة وليس لثلاث نفوس.

ب. هذه الأنفس تتعاقب ولا تجتمع في وقت واحد.

ج. الصراع فى النفس ليس وظيفة إنما هو عمل تقوم به النفس وطالما أنها تتعاقب ولا تجتمع فى وقت واحد فليس بينها صراع.

د. هذه الحالات شعورية وليست لا شعورية وحال الاطمئنان النفس ليس بسبب التوافق مع الوضع الاجتماعي انما التوافق مع شرع الله.

هـ. اطمئنان النفس يتحقق فى التصور الإسلامى حتى لو لم يتحقق إشباع الحاجات المادية.

2. التنظير

أول من حاول تقديم دراسة للشخصية هو محمد قطب 1952م وانتقد المدارس التحليل والسلوكية وبعد ذلك نشر تصوره في كتابة دراسات في النفس الإنسانية ثم جاء سيد احمد عثمان 1399هـ وركز على الجانب الاجتماعي 1415هـ نشر عبد العزيز النغيمشى كتاب علم النفس الدعوى.

1. نظرية محمد قطب:

ويرى محمد قطب الإنسان له طبيعة مزدوجة:

أ. قبضة من دين تتمثل فى الجسد ومطالبة والشهوات والدوافع أو القوة الحيوية ولو أزيل العضو لازال النشاط.

ب. نفخة من روح الله وهو الجانب الروحي وهو الوعي والإدراك والإرداة وتتمثل في القيم والمعنويات التي يمارسها ونلاحظ ما يلي:

1. إن العنصران مختلطان ممتزجان ويودى نشاطه بدون انفصال عنصر عن الأخر.
2. توج د في النفس خطوط متقابلة متجاورة في النفس ومختلفان في الاتجاه وهى الخوف والراجا والحب والكراهية والواقع والخيال والالتزام والتحرر والسلبية والايجابية والفردية والجماعية[43].
3. هذه الخطوط تظهر في دائرة الوعي وهى فطرية وأول ما ينشا منها الخوف والرجاء والحب واللكرة ودلال على ذلك الخوف من فقد مرضعته وعندما يكبر يخاف من أشياء مثل الظلام والمرتفعات.
4. تأتى مرحلة القيم تشجيع الناس وثنائهم وتعبيرهم ويقول إن سلوك الإنسان واع ويدفعه مجموعة من الدوافع الفطرية من الخلف الألم ومن الإمام اللذة ويوجد ضوابط لهذه الدوافع مجبول عليها من الدين والتوحيد وتتمثل في فطرته وهو صغير فى سؤال من خلق السموات والأرض.
5. الفطرة تكوين داخلي والدين احد مقوماته وتستيقظ بفعل المثيرات الخارجية والقيم العليا جزء من الفطرة.
6. الأحلام تأتى رغبة البشر فى السعي نحو الكمال والجمال.

2. نظرية سيد عثمان:

1. ميز الفط رة الإنسانية عن الحيوانية بان الإنسان له القابلية التدين والفكاهة والجماليات.
2. يرى أن الشخصية السوية هي التي يتلازم فيها البدن والروح وتشبع فيها حاجات كل منها واسماها النواة الصلبة وهى العبودية لله ومن هذه النواة تتشعب كافة جوانب الشخصية المسلمة سواء كانت معرفية أو انفعالية أو دينية أو اجتماعية

وكذلك يوجد في كل معلم ثلاث ملامح الايجابية والتفتح والتفرد.

3. نظرية عبد العزيز النغيمشي.

تتمحور نظريته في أبعاد عدة هي:

1. لابد من وجود نظرية شاملة للشخصية تجمع ما تناثر من نظرات ورؤى تثبت علميا.
2. يرى أن الشخصية تتكون من أربع حواس الحاسة العضوية والحاسة الروحية والحاسة العبادية والحاسة الخلقية وقام بجمع الأدلة والبراهين على وجودها.
3. أن الحواس الأربع تكون الفطرة وإذا توافق الجانب الاكتسابي الإرادي مع تكوين الفطرة الداخلي صحت الشخصية وسلمت والعكس صحيح.
4. يرى أن الشخصية تتشكل من خلال عمل الشخص وكسبة وليس من خلال مكوناته بيولوجية والسيكولوجية لأنها غير إرادية[44].
5. يرى أن الطاقة المحركة للشخصية هي العبودية لله.
6. يرى أن الشخصية الإسلامية لابد أن تتسم بالاتي التوازن في تلبية مطالب الجسد والروح والفطرة والسلوك يكون هناك انسجام ووالوسطية في السلوك فلا تفريط ولا إفراط ويكون الإنسان اجتماعي مع من حوله من حيث المصداقية وكذلك الإنتاجية[45].

وهذه المحاولات تساعد على وصف الناس وتفسير سلوكهم حتى تستطيع أن تتوقع نوع السلوك الذي يمكن أن يصدر منهم في مواقف معينة.

المبحث الثالث
الشخصية في القصة القرآنية

اهتم السرد القصصي القرآني بالشخصية، وصورها في أحسن صورة، حين سمح بتتبعها ورسم ملامحها بدقة، «فالشخصية في القصة القرآنية تعتبر رسما فنيا ننقل من خلاله أبعادها وحركاتها ونماذجها»، ذلك أن منطق القصة القرآنية يتناول الشخصية في موقف ما وهذا الموقف يحدد تبعا لطريقة طرحه المسلك الذي تسلكه الشخصية، فالقصة القرآنية تضع أمامنا معالم الشخصية التي تتحرك أثناء القصة أو تتمحور حولها أحداث القصة وتشارك

مع غيرها في بناء القصة فتحدد نوعية الشخصية من خلال العرض القصصي[46] وميزة البناء القصصي في القرآن هو وضع الشخصية في مواقف متجددة بحيث يتجدد المشار القصصي ويندفع إلى النمو وهذا التوجيه البنائي يدفع بالشخصية إلى الحركة الدائمة.

كان نجاح القصة مقيسا بمدى الأثر في المتلقي اهتمت القصة بالجانب التربوي وهي تعرض لنا شخصية ما في موقف ما فالقرآن الكريم ليس كتابا في القصة يستمع إليه الناس وإنما هو كتاب دعوة دينية في المقام الأقل، وقد وعت القصة القرآنية هذا المفهوم وعياً تاما فجاءت الشخصيات طبيعية تدل أفعالها وأقوالها على حقيقتها بلا اختلاف أو توليف، والذي يتبع القصص القرآني يلحظ شخصيات كثيرة نذكر منها شخصيات أنبياء الله تعالى، كآدم، هود، موسى صلوات الله عليهم، وشخصيات أعداء الله عز وجل كفرعون وجالوت ويأجوج، وهناك شخصيات تكررت أفعالها في صور مختلفة في السور القرآنية كنموذج للشخصيات المرسومة في القصة القرآنية– شخصية سيدنا موسى عليه السلام– التي أبدع التعبير القرآني في أخراجها لنا حتى بدت مكتملة البناء والملامح[47].

ومن خلال هذه الواقعة «يبين لنا القرآن الكريم الطبع العصبي في شخصية موسى عليه السلام وسرعة انفعاله، فهو يظهر سريع الاندفاع في نصرة الإسرائيلي وعنيف مع المصري، وسريع التوبة والرجوع إلى الله ومعاتبة النفس، مما يبرز طيبة قلبه وصفاء سريرته»[48].

ثم يأتي اليوم الموالي ويخرج موسى عليه السلام إلى المدينة– يتوجس خيفة من افتضاح أمره، ويجد نفسه ثانية في موقف مماثل لما مر به، ويصور القرآن الكريم هذه الحادثة: ﴿ فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾ فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَن يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا قَالَ يَا مُوسَىٰ أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِن تُرِيدُ إِلَّا أَن تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ ﴾ [القصص : ١٨– ١٩]، وتبقى الطبيعة الانفعالية تسيطر على سلوك النبي عليه السلام ويرسم القصص القرآني لشخصيته سمات تجعله «نموذجا للزعيم القوي المندفع بحدة الطبع والمزاج وسرعة الانفعال وحساسية الوجدان ولعل هذه السمات هي التي جعلت خطوط نجاحه أقوى في قيادة شعب صلب المراس، معقد النفسية هو شعب بني إسرائيل شعب يتولى بعد أن يرى الآيات العظام، ويصور القرآن ما كان من أمرهم بعد أن غاب عنهم نبيهم في مناجاة ربه»[49].

كما يبرز القصص القرآني سمات شخصية هذا النبي الكريم من خلال طريقة تعامله مع هذه الحالة التي وجد فيها قومه : ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا قَالَ بِئۡسَمَا خَلَفۡتُمُونِي مِنۢ بَعۡدِيٓۖ أَعَجِلۡتُمۡ أَمۡرَ رَبِّكُمۡۖ وَأَلۡقَى ٱلۡأَلۡوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأۡسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيۡهِۚ قَالَ ٱبۡنَ أُمَّ إِنَّ ٱلۡقَوۡمَ ٱسۡتَضۡعَفُونِي وَكَادُواْ يَقۡتُلُونَنِي فَلَا تُشۡمِتۡ بِيَ ٱلۡأَعۡدَآءَ وَلَا تَجۡعَلۡنِي مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٥٠ قَالَ رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِأَخِي وَأَدۡخِلۡنَا فِي رَحۡمَتِكَۖ وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [الأعراف : ١٥٠– ١٥١]، وواضح المزاج العصبي الذي يتحكم في سلوك موسى عليه السلام (إذ يغضب في الله فيرمي الألواح، ويشد برأس يجره إليه كل ذلك في سرعة وخفة ثم في سرعة أيضا يتراجع ويستغفر الله له ولأخيه ويرجو رحمته، وهو تراجع يذكرنا بما حصل في حادثة الإسرائيلي والقبطي، مما يدل على أن اندفاعه يقترن دائما بتراجع وهي صفات الإنسان العصبي) هكذا يكشف القصص القرآني أبعادا مهمة في الشخصية سواء كانت شخصية الأنبياء أو شخصيات أخرى من البشر ، يرسمها بكل دقة وأمانة، وفي أرجائه الفسيحة نماذج كثيرة أبدع التصوير القرآني في إخراجها. وما أوردها من إبداع الرسم القرآني ليس سوى النزر القليل من النماذج المتعددة في القصص القرآني. فتصوير القصص التي حاكها الواقع في القرآن هي قصص تتبعها العين البصيرة بكل شيء عن العزيز الخبير. لذلك غاص في أعماق النفوس وخبايا الأمور فسجل وقائع الأمم الغابرة وبعثها من جديد وأحياها في حاضرنا ورسم شخصياتها وما انطوت عليه فيجب أن ينظر على هذه القصص على أنها منهج تربوي وسراج ينير السبيل للهدى لأنها قصص الإنسان في مختلف أحواله وسلوكاته لانستثني مكانا غيره ولا قوما عن سواهم هي دعوة شاملة للحق والتفكير فيه. كل ذلك بأسلوب جميل معجز يتسق فيه الفن بالدين اتساقا يتداعى أمامه كل جمال مع ترجيح لكفة الدين لأنه الغاية التي من أجلها سيقت هذه القصص وفي الأخير تبقى الحرية لكل فرد في الاستجابة أو الإعراض، يقول عز من قائل: ﴿ قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلٗا ٨٤ ﴾ [الإسراء: ٨٤].

أقسام الشخصية في القصص القرآني:

نستطيع تقسيم الشخصيات حسب ورودها في القصص إلى:

* الشخصيات الرئيسة: تدور في فلكها الأحداث الأساسية منها: ملكة سبأ، مريم، امرأة

العزيز، يوسف، بنو إسرائيل في قصة موسى وغيرها.

* الشخصيات الثانوية: تظهر كمساعد للشخصية الرئيسة وهي ذات دور محدود مثل شخصية أخت موسى في قوله: ﴿ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾ ۞ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ ﴾ [القصص: ١١– ١٢]، وابنتا شعيب، قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّى لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَىَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾ فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ۚ فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [القصص: ٢٣– ٢٥].

* الشخصيات الهامشية: لا يكاد يظهر من ملامحها شيء ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِۦ ۖ فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴾ [القصص: ١٥]، وحوار البشر مع الحيوان في قوله تعالى: ﴿ وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾ [النمل: ٢٠ – ٢٢].

أما في ما جاء عن حوار البشر مع الجن قال عز وجل: ﴿ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴾ [النمل: ٣٨ – ٤٠].

* شخصيات عالم الشهادة: تشمل عالم الإنس منها المؤمن والكافر كما أن منها النساء ومنها الرجال، قد يذكرون بأسمائهم أوصفاتهم، أفرادا أو جماعات، أما الأفراد كذكر الأنبياء في القصص في قوله تعالى مثلا: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾ وَنَجَّيْنَٰهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا لِلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ

وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ ﴾ [الأنبياء: ٦٩– ٧٢].

النماذج الإنسانية في القصص القرآني:

حفلت صور القرآن بأصناف من البشر خدمة لمختلف الأعراض كانت هذه الأصناف أحيانا صورة للجنس البشري كله وأحيانا أخرى لأشخاص منه مكررين. فالإنسان مخلوق باستعدادات تحمله المسؤولية نحو ما يصدره من خير وشر لذلك حفلت به صور القرآن فرصدت إيجابياته وسلبياته ووصفته بالكفر والظلم والطغيان كما وصفته بالإيمان والعدل والطيبة والإصلاح والتهذيب؛ لأنه نواة الحياة الدنيا تصلح بصلاحه وتفسد بفساده(50).

1. الجوانب السلبية:

تكشف صور القرآن عن صفات سلبية في نفوس البشر مثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ [البقرة: ١٧– ١٨]، هي صورة شخصت حال المنافقين وتذبذهم بين الكفر والإيمان (وهي عينة تصورها أيضا هذه الآية: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ ﴾ [الحج: ١١]، تمثل هذه الصورة كسابقتها الاستقرار والتأرجح بين الهدى إلى الضلال وكلاهما تصوران تزعزع العقيدة وانقلاب الحال من الهدى إلى الضلال فأخرجها القرآن في نسق فني رائع ألقى في نفوسنا مشاعر الاحتقار تجاه هؤلاء المنافقين(51).

ثم لننظر ما تثيره فينا الصورة التالية من مشاعر السخرية والاحتقار لردة الفعل التي يعتبرها هؤلاء بعدما صدمتهم الآيات يقول الله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ ﴾ [المدثر: ٤٩– ٥٠]، يسخر النظم الكريم في هذه الصورة من نموذج المعرضين الذين لا يقتصر إعراضهم على الرفض وإنما يفرون جريا يشبه في سرعته فرار الحمر من بطش القسورة، ومن هنا كان تصوره على هيئة الحيوانات مناسبا وفي ذلك تحقير له وحكم عليه بالغفلة والبلادة وانقطاع الرجاء منه وهذه النماذج قليل من كثير جدا في أرجاء القرآن الفسيحة أبدع النظم القرآني الجليل في تصويرها فكان بحق أصدق تصوير لأنه العليم

الخبير [52].

2. الجوانب الإيجابية:

لا شك أن الصفحة الإنسانية ليست كلها سوداء (وإنما فيها من الألوان الواهية الفاتحة للنفس ما يغطي هذا الجزء السوداوي الذي وإن كانت قد تناولته فإنما كان ذلك التناول بهدف تربوي أرشادي [53].

نجد في الصورة الآتية (صخب) (المعركة) وصبر المؤمن الشجاع: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، «هي صورة لنموذج رائع ومثال في الصبر والثبات وتزاوج فيها الصدق الواقعي بالجمالي في تجسيد إخلاص الولاية لله: من مؤمنين داسوا على جراحهم وآلامهم ولم يزحزح إيمانهم بالله تخويف الناس لهم وجموع الجيوش المشتركة» [54].

وننظر لبلاغة التصوير في تفسير القرآن حيث يسمو التفسير بالفقير فيرفعه لأعلى درجات الكمال ويصبح بفضل جمال التفسير القرآني في أقصى معاني الكرامة فيقول الله تعالى : ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٧٣].

فالأمثلة على هذه النماذج كثيرة في القرآن لن تكفي الصفحات ولا حتى المجلدات لحصرها وذلك أن جمال القرآن أكبر من كل فهم ونصل أخيرا إلى أن «الحضور الإنساني في صور القرآن كبير كونه محور الحياة والنواة التي تحوم حولها قضايا العقيدة بجملتهما وتفصيلها» [55].

إن القران الكريم اتجه في تصنيف الناس على أساس العقيدة تحت ثلاثة أنماط وهي: الإيمان والكفر والنفاق، ولكل نمط من هذه الأنماط الثلاثة سماته العامة التي تمتاز به عن الآخرين، لذا فان هذا التصنيف القرآني يكشف عن أن للعقيدة أهمية في تكوين شخصية الإنسان وفي تحديد سماته المميزة له وفي توحيد سلوكه على نحو معين تميز به. ومن الجدير بالذكر انه يمكن النظر إلى الاتجاهات العامة في شخصية الإنسان النافع حيث سعى الإنسان إلى كشف أغوار نفسه منذ الأزل متقدماً تارة ومتعثراً تارة أخرى وسيبقى يحاول

ارتياد ذلك مجتهداً مادام موجوداً على هذه الأرض ليثبت باستمرار تلك المحاولة قوله تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [الذاريات : ٢١]، وفي خطوة على هذا الطريق جاء هذا البحث لدراسة هذه الأنماط الثلاثة من خلال القصص القرآني.

المبحث الرابع
شخصية الأنبياء والمؤمنين
قصة موسى مع العبد الصالح

تعد شخصية موسى عليه السلام من أكثر الشخصيات القرآنية ذكرا في القرآن الكريم إذ تعددت قصصه وتنوعت أساليبه منذ ولادته وحتى صراعه الطويل مع بني إسرائيل عامة وفرعون بخاصة، وغالبا ما تكررت قصته من سورة إلى أخرى ولكن بسياق مختلف، وأسلوب جديد، إذ يجمل في موضع ويبسط في آخر، إلا أن قصة موسى مع العبد الصالح في سورة الكهف لم تتكرر إذ جاءت مرة واحدة في القرآن الكريم، لذا سنقتصر عليها في تحليل شخصية موسى عليه السلام، ونبرز الصفات التي يتمتع بها موسى والعبد الصالح من خلال الأسلوب الذي جاءت به وهو الحوار.

إن تحليل شخصية فذة كموسى عليه السلام والعبد الصالح يتطلب منا أن ندرس بداية القصة، كيف كانت؟ وما سببها؟ وما السياق الذي وردت فيه؟ فمن خلال هذه العناصر تتضح ملامح الشخصية في القصة القرآنية.

لقد كانت بداية القصة غامضة جدا، بل موغلة في الإبهام، قال تعالى: ﴿ وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبۡرَحُ حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ أَوۡ أَمۡضِيَ حُقُبٗا ﴾ [الكهف: ٦٠]، من الفتى؟ وما مجمع البحرين؟ ما اسمه؟ وأين مكانه؟ إلى غير ذلك أسئلة تحتاج إلى أجوبة ولكن لم نجدها؛ لأن مغزى القصة ليست الأسماء أو الأماكن أو الأزمان، إنما الأحداث وما تنتجها، كل ذلك الغموض في أول القصة وفي بدايتها.

قال سيد قطب: «إن القوى الغيبية لتتحكم في القصة منذ نشأتها ، فها هو ذا موسى يريد أن يلقى هذا الرجل الموعود ، فيمضي في طريقه ، ولكن فتاه ينسى غداءهما عند الصخرة، وكأنما نسيه ليعودا ، فيجد هذا الرجل هناك ، ولم ينبئنا القرآن باسمه، تكملة للجو الغامض الذي يحيط بالقصة، وما قيمة اسمه؟ إنما يراد به أن يمثل الحكمة الإلهية العليا،

التي لا ترتب النتائج القريبة على المقدمات المنظورة، بل تهدف إلى أغراض بعيدة لا تراها العين المحدودة، فعدم ذكر اسمه يتفق مع الشخصية المعنوية التي يمثلها»[56].

إن القرآن الكريم لم يذكر لنا شيئا عن سبب رحلة موسى للبحث عن العبد الصالح، إلا أن السنة النبوية أوضحت ذلك وبينت أن سبب الرحلة كان عتاب الله سبحانه وتعالى لموسى ، فقد صح عن ابن عباس في سبب ورود القصة: أنه تمارى هو والحر بن قيس بن حصن الفزاري في صاحب موسى ، قال ابن عباس: هو خضر فمر بهما أُبي بن كعب، فدعاه ابن عباس فقال: إني تماريت أنا وصاحبي هذا في صاحب موسى الذي سأل موسى السبيل إلى لقيه هل سمعت النبي ﷺ يذكر شأنه؟ قال نعم سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل فقال: هل تعلم أحد أعلم منك ؟ قال موسى: لا، فأوحى الله إلى موسى: بلى، عبدنا خضر، فسأل موسى السبيل إليه فجعل الله له الحوت آية، وقيل له: إذا فقدت الحوت فارجع فإنك ستلقاه، وكان يتبع أثر الحوت في البحر، فقال لموسى فتاه أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة؟ فإني نسيت الحوت ، وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره، قال ذلك م ا كنا نبغي فارتدا على آثارهما قصصا ، فوجدا خضرا، فكان من شأنهما الذي قص الله عز وجل في كتابه**»[57].

لقد عتب الله تعالى عليه إذ لم يرد العلم إليه، فلا ينبغي للمرء مهما أوتي من العلم والحكمة أن يغفل عن سعة علم الله تعالى الذي يتجاوز تصورات البشر ومداركهم، وهذا ما أراد الله تعالى أن يعلمه لموسى عندما جمعه بالعبد الصالح[58].

ثم إن عتاب الله تعالى لبعض الأنبياء والمرسلين يدل على إثبات بشرية الأنبياء، وأنهم وإن بلغوا قمة الكمالات البشرية لا تزول عنهم صبغة البشر المخلوق، الذي تتنازعه الطاقات والقوى المودعة فيه، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ ﴾ [الكهف: ١١٠]، فوجود النسيان والسهو من بعض الأنبياء لا يؤثر على مكانتهم الرفيعة ومنزلتهم العالية عند ربهم جل وعلا.

إن قراءة متأنية لهذا النص القرآني تبين لنا أن شخصية موسى وهو يخاطب فتاه، تواقة متحمسة، مصممة على نيل الهدف الذي رحل من أجله.

إن الهدف النبيل من رحلة موسى للقاء العبد هو طلب العلم الذي لا يعلمه موسى، لذا نتلمس هذه المعاني من خلال قوله تعالى : ﴿لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ

﴿حُقُبًا ﴾، هذا التصميم وهذا الحماس يحمل في طياته مشقة كبيرة للوصول إلى الهدف مهما بعد المكان أو طال الزمان، فلا بد من الوصل إلى الهدف، وهو لقاء العبد الصالح، وهذا من صفات موسى ، الإصرار على بلوغ الهدف النبيل رغم الصعوبات . والمتأمل حينما يقرأ القرآن وروعة التعبير عن هذا الإصرار يجده بأسلوب النفي (لا أبرح) وبالإثبات أيضا ﴿حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ ﴾، وحتى هنا بمعنى (إلا). فما أروع هذا التعبير، وكأني بكلمة التوحيد أمامي (لا إله إلا الله) نفي وإثبات.

ثم يتابع القرآن الكريم سرد القصة، وما حدث فيها من معجزة إحياء الحوت وانسلاله إلى البحر، وحصول بغيته من الرحلة وهي العثور على العبد الصالح في مكان الحوت الذي أضاعوه، قال تعالى:﴿ فَلَمَّا بَلَغَا مَجۡمَعَ بَيۡنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ سَرَبٗا ٦١ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدۡ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبٗا ٦٢ قَالَ أَرَءَيۡتَ إِذۡ أَوَيۡنَآ إِلَى ٱلصَّخۡرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلۡحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ أَنۡ أَذۡكُرَهُۥۚ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ عَجَبٗا ٦٣ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا ﴾ [الكهف: ٦١ – ٦٤]، وهنا يشعر موسى بالراحة والطمأنينة وكأن النصب الذي لاقاه يتبدد وكأن الجوع يتلاشى، لحظة وجود اللقاء الذي طال انتظاره، ويحدثنا القرآن الكريم عن كل هذا الذي يتفاعل في نفس موسى بكلمة موجزة ﴿ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِ ﴾ حتى إن الياء حذفت من الفعل للتخفيف [59] والاختصار، لتصور لنا ما يريد ه موسى من العجلة في السير، ثم تأتي الفاء لتكتمل هذه الصورة[60] ﴿فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا ﴾.

ومن ثم نجد السياق القرآن يتجاهل اسم العبد ومكان وجوده وزمانه أيضا، إنها مشيئة الله تعالى، فليس لاسمه ومكانه مغزى من القصة، إنما الهدف لقيا موسى بالعبد الصالح، فقال تعالى : ﴿ فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴾ [الكهف: ٦٥]، ما أعظم هذا الوصف وهذه الصفات ! العبودية، والرحمة، والعلم، وقد عطفت الآية العلم على الرحمة: ﴿ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴾ فرحمه الله بالعلم، ورحم به الآخرين أيضا، وإذا كان العلم مقترنا برحمة الله، كان علما نافعا بناء إيجابيا، وإذا خلا العلم من الرحمة كان علما مدمرا مخربا، وسببا في هلاك صاحبه وهلاك من حوله . وهذه هي الطبيعة السيئة للعلم المادي المعاصر الذي يتفاخر به الكثير من الناس في هذا الزمان[61].

وتبدأ القصة مع موسى الطالب المُجد والتلميذ المتواضع، إذ يقول : ﴿ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ﴾ [الكهف: ٦٦]، سؤال لطيف بل في غاية التواضع فقد جاء بصيغة الاستفهام المفعم بالأدب في طلب التعلم من هذا العبد، من قبل النبي والرسول والكليم (موسى)، وفي هذا دليل على أن شخصية موسى عليه السلام الاندفاعية والانفعالية التي برزت في قصص أخرى، ومع قوتها وشدت حماستها إلا أنها رقيقة متواضعة ولينة في الخطاب، ويبدو أن هذه طبيعته إذ جاءت بتوجيه من الله تعالى حتى مع فرعون حينما دعاه إلى عبادة الله: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤]، فكيف بالعبد الصالح، فلابد أن يلين الخطاب أكثر، وبخاصة أن العبد لديه علم من الله تعالى لا يعلمه موسى، إذن لينه في الخطاب كان صفة تقريرية في شخصية موسى عليه السلام.

لقد كان أسلوب موسى عليه السلام مع الخضر أسلوبا وديعا يعبر عن روح التواضع للعلم والعلماء من دون النظر الى طبيعة المركز الاجتماعي أو الديني الذي يقف فيه العالم والمتعلم، فنحن نجد الأدب الرسالي في هذه الكلمات الهادئة المتعطشة للعلم التي خاطب بها موسى هذا العبد الصالح[62]، قال تعالى: ﴿ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ﴾.

ثم يتحول الخطاب من موسى اللطيف الرقيق إلى الأستاذ والمعلم العبد الصالح ورده على طلب موسى، بجواب حاسم وسريع، ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ﴾ [الكهف: ٦٧]، هنا تبرز شخصية العبد بجملة من الصفات من خلال الحوار فهي شخصية واثقة مليئة باليقين بأن ما لديه من العلم لن يصبر عليه موسى مع ما كان من موسى من لين في الطلب، ولا يترك العبد هذا الجواب بلا تعليل حتى يطمئن موسى بسبب عدم الاستطاعة فقال وكأنه يعتذر له، ﴿ وَكَيۡفَ تَصۡبِرُ عَلَىٰ مَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ خُبۡرٗا ﴾ [الكهف: ٦٨]، إنك يا موسى لا تعلم ما أعلمه مما علمني ربي، ومن ثم سنرى ذلك جليا في أعمال العبد الصالح الظاهرة التي تستوجب الإنكار، وإن كانت تحمل في باطنها الرحمة.

ومع ذلك يبقى الحماس والتصميم المكون لشخصية موسى والطاغي عليه مسيطرا بل وثابتا في طلبه من العبد الصالح العلم، مع ما يواجه من حائط الصد القوي، فلم يثني عزم موسى في التعرف على هذا العلم الذي يجهله، ثم يلين الخطاب مرة أخرى ويعلن الطاعة والاتباع لهذا العبد وقبلهما الصبر على ما سيراه في رحلته العلمية فقال : ﴿ قَالَ

﴿ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعۡصِي لَكَ أَمۡرًا ﴾ [الكهف: ٦٩]، هنا يبرز لنا ملمح آخر من هذه الشخصية، فمع أن شخصية موسى عليه السلام كانت انفعالية واندفاعية، ومع ما كان يظهر منه من عجلة في مناسبات أخرى، نجد موسى يعلن المصابرة والطاعة لهذا العبد في سبيل نيل الهدف، والذي يظهر لي أن هذه الرحلة أفادت موسى عليه السلام وأعطته الكثير من الدروس وبخاصة المبالغة في التحمل والطاعة لما سيلقاه مع العبد الصالح، ومن ثم سنرى تنازع الصفات الشخصية لموسى عليه السلام من خلال مسيره مع العبد الصالح وتعجله في الإنكار مع ما أعطى من عهود وما قطع على نفسه من شروط، إن هذا الحوار أضفى بل وزاد الكثير من الصفات لموسى عليه السلام، ستتضح في مناقلة الحوار بينه وبين العبد، ثم ختم الحوار قبل المسير بالشرط والعهد ﴿ قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعۡتَنِي فَلَا تَسۡـَٔلۡنِي عَن شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ ذِكۡرًا ﴾ [الكهف: ٧٠].

وخلال هذا اللقاء القصير تدور محاورة بين العبد الصالح وبين موسى **عليه السلام** نلحظ فيها شخصية الرجل الصالح المملية للشروط، الواقفة موقف المعلم المربي، الواثقة من نفسها المتحدثة عن الحقائق الغيبية بما منحها الله تعالى من علم . في مقابل هذه الشخصية نلحظ شخصية موسى المتلهفة لطلب المعرفة، المتواضعة أشد دراجات التواضع، الحريصة على الظفر بالقبول عند الرجل الصالح(63).

وينطلق موسى مع العبد في رحلة خفية تحمل بين ثناياها قسوة وغرابة لم يعهدها موسى من قبل، رحلة لا يعلم حالها إلا الله، ويأتي التعبير بالانطلاق (64) بالفاء دلالة على مباشرة الرحلة على الفور والترتيب والتعقيب للأحداث التي حصلت معهما، قال تعالى : ﴿ فَٱنطَلَقَا ﴾ [الكهف: ٧١]، ثلاث مرات مقترنة بكل حدث، دلالة على التتابع والاستمرار، ويصف لنا القرآن الكريم بأسلوب التشويق والإثارة عن هذه الرحلة المجهولة بقوله : ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَاۖ قَالَ أَخَرَقۡتَهَا لِتُغۡرِقَ أَهۡلَهَا لَقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـًٔا إِمۡرًا ﴾ [الكهف : ٧١]، حينما وصلا الى بحر وأرادا أن يركباه، أحسن عليهما أصحاب سفينة بحملهما، وإذا بالعبد يحدث خرقا في السفينة ويقابل المعروف والإحسان بالإساءة، وهنا يفاجئ موسى بهذا العمل وتتنازع غرائزه وصفاته، وينكر هذا الفعل على العبد وينسى عهده ووعده بالصبر والطاعة وعدم السؤال، فضلا عن الإنكار، فكان من موسى ما كان، رجع إلى بناءه الغريزي والذي يدعوه

الى إنكار ما يراه من باطل وسوء، رجع إلى العجلة التي كانت من طبيعته، ونلمح هنا الانسجام التام بين موسى في هذا الموقف وبين موسى في موقفه من قومه، ﴿ وَمَآ أَعۡجَلَكَ عَن قَوۡمِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴾ [طه: ٨٣]، وقد قلنا فيما سبق أن هذه الرحلة كانت بمنزلة مدرسة للتعليم والصبر وعدم الاندفاع لموسى عليه السلام، قال موسى منكرا على العبد فعله : ﴿ أَخَرَقۡتَهَا لِتُغۡرِقَ أَهۡلَهَا لَقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـًٔا إِمۡرٗا ﴾ [الكهف : ٧١]، ويأتي التذكير من المعلم على الفور ﴿ أَلَمۡ أَقُلۡ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ﴾ [الكهف: ٧٢]، لقد نكثت يا موسى بعهدك ووعدك بطاعتي وعدم معصيتي بل وعدم سؤالي عن أي شيء حتى أخبرك، ثم يؤب موسى إلى نفسه ويرد هذا الاستعجال الى النسيان، والذي يسامح عنه الإنسان بقوله : ﴿ قَالَ لَا تُؤَاخِذۡنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرۡهِقۡنِي مِنۡ أَمۡرِي عُسۡرٗا ﴾ [الكهف: ٧٣]، وهذه صفة أخرى لموسى عليه السلام وهي العودة والرجوع على الفور بعدما أخطأ، كما حصل معه في وكزه للمصري وقتله عن غير قصد فقال : ﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي فَٱغۡفِرۡ لِي فَغَفَرَ لَهُۥٓۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [القصص : ١٦]، فعفا عنه العبد وتابع مسيره، وهنا تبرز لنا صفة جميلة للعبد الصالح وهي الرحمة والمسامحة والعفو وقد ذكرها الله تعالى في أول القصة، قال تعالى : ﴿ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ ﴾ [الكهف : ٦٥]، وينطلقا إلى سير آخر وحدث أغرب من سابقه، وهذه المرة الحدث في البر وليس في البحر، قال تعالى : ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمٗا فَقَتَلَهُۥ ﴾ [الكهف : ٧٤]، ما هذا الذي يفعله العبد يقتل غلاما لم يكد يبلغ الحلم إن هذا لفعل شنيع أعظم فظاعة وبشاعة من خرق السفينة، ومرة أخرى يعود موسى الى صفاته النفسية المنكرة لهذه الأعمال فظاهرها السوء، فقال :﴿ أَقَتَلۡتَ نَفۡسٗا زَكِيَّةَۢ بِغَيۡرِ نَفۡسٖ لَّقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـٔٗا نُّكۡرٗا ﴾، هنا ماذا سيقول موسى هل نسي أيضا فلم يبرح وقتا حتى ينسى، ولكن هذه طبيعة موسى عليه السلام كما أسلفنا، ويأتي التنبيه والتذكير بزيادة كلمة (لك)، وكأنه عتاب لموسى بتكرار إنكاره رغم ما عاهد عليه، فقال : ﴿ أَلَمۡ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ﴾ [الكهف : ٧٥]، فلم يتحمل موسى بعد هذا الأمر فطلب الفراق مع أن العبد لم يطلب منه فراقه كما دل عليه السياق وإنما الذي طلبه موسى عليه السلام فقال : ﴿ إِن سَأَلۡتُكَ عَن شَيۡءِۭ بَعۡدَهَا فَلَا تُصَٰحِبۡنِيۖ قَدۡ بَلَغۡتَ مِن لَّدُنِّي عُذۡرٗا ﴾ [الكهف : ٧٦]، والسؤال لموسى عليه السلام أين صبوك وطاعتك للعبد الصالح؟ ألم تقطع

على نفسك عهدا بعدم المعصية، والجواب أن هذا العلم اللدني لاتستطيعه ولن تدركه مهما حاولت، إنه علم من الله تعالى خص به عبدا من عباده، ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، وقد أوضح الله تعالى ذلك بقوله على لسان العبد : ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾ [الكهف : ٦٨]، ثم يتابعا المسير ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف : ٧٧]، هذا الحدث الثالث والأخير لهما، ينزلون قرية يبغون طعاما بعد رحلة شاقة فيأبى القوم أن يكرموهما ويضيفوهما، ثم يجدا جدارا وحائطا أوشك على السقوط فيعيد العبد بناءه، وهنا لم يواجه موسى العبد بالإنكار، لأن الموقف مختلف عن سابقيه، حتى أن السياق قد اختلف في هذا الموضع بعد حادثتين وتذكيرين، وكأن موسى وعى لما يقول وإن كان هذا الأمر لا يستوجب الإنكار كسابقيه وهذا ظاهر، قال ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف : ٧٧]، هنا يحدث الانفصال والفراق وتنتهي هذه الرحلة الشاقة والطويلة على نفس موسى عليه السلام، وكأني بالعبد الصالح يقول له ألم أخبرك بأنك لن تستطيع مع صبرا، ثم صممت على مرافقتي وشرطت عليك شرطا واحدا، أن لا تسألني عما ترى حتى أحدث لك منه ذكرا، ومع ذلك أخفقت مرتين، ومن ثم أنت طلبت فراقي لا أنا، فألبي رغبتك، ولكن لن أنهي هذا اللقاء بدون تأويل ما حدث وما لم تحتمله وما كان عليك شاقا وعسيرا، ثم يبدأ بتفسير ما حدث، وبذلك يكشف العبد الصالح لموسى شيئين في الوقت نفسه، الأول : أن علمه محدود، والثاني : أن كثيرا من المصائب التي تقع في الأرض ربما باطنها الرحمة، وهكذا يتناقض ظاهر الأمر وباطنه.

قال سيد قطب معقبا على اعتراضات موسى عليه السلام في الحوادث الثلاث : «لقد نسي موسى ما قاله هو وما قاله صاحبه، أمام هذا التصرف العجيب الذي لا مبرر له في نظر المنطق العقلي! والإنسان قد يتصور المعنى الكلي المجرد، ولكنه عند ما يصطدم بالتطبيق العملي لهذا المعنى والنموذج الواقعي منه يستشعر له وقعا غير التصور النظري . فالتجربة العملية ذات طعم آخر غير التصور المجرد. وها هو ذا موسى الذي نبه من قبل إلى أنه لا يستطيع صبرا على ما لم يحط به خبرا، فاعتزم الصبر واستعان بالمشيئة وبذل الوعد وقبل الشرط. ها هو ذا يصطدم بالتجربة العملية لتصرفات هذا الرجل فيندفع مستنكرا»[65].

ورغم وجاهة التعليل الذي ذكره سيد قطب رحمه الله ومطابقته للحادثة الأولى، فان

المفاجأة تفقد صدمتها عندما تتكرر وخاصة عند التذكير بالوعد المرة تلو المرة كما إن التجربة تكسب الخبرة فلا يتماشى هذا التعليل مع الح ادثة الثانية والثالثة ولئن كانت الأولى نسيانا واندهاشا بهول الحادثة فقد كانت الثانية عمدا والثالثة رغبة في الفراق.

ولعل المسوغ المنطقي الذي استمسك به موسى والدافع الشرعي الذي منعه من السكوت على ما يشاهده أمامه، هو مخالفة الحوادث لشريعة التوراة، ولو لم يقف هذا الموقف لكان مؤاخذا بموجب الشريعة.

وقد فطن البقاعي لذلك إذ يقول: «فكل منهما– موسى والعبد الصالح– صادق فيما قال، موف بحسب ما عنده، أما موسى عليه السلام فلأنه ما خطر له قط أن يعاهد على أن لا ينهى عما يعتقده منكراً، وأما الخضر فإنه عقد على ما في نفس الأمر لأنه لا يق دم على منكر»[66].

قال سيد قطب : وفي دهشة السر المكشوف والستر المرفوع يختفي الرجل من السياق كما بدا . لقد بدت للأذهان الدهشة بعد أن تصحو أن تسأل : من هذا؟ ولكنها لن تتلقى جوابا. لقد مضى في المجهول كما خرج من المجهول ، فالقصة تمثل الحكمة الكبرى، وهذه الحكمة لا تكشف عن نفسها إلا بمقدار، ثم تبقى مغيبة في علم الله وراء الأستار[67].

نعود لنقول: إن محور القصة يدور على ثلاثة أمور وهي «خرق السفينة، وقتل الغلام، وبناء الجدار»، وقد ذكرت لنا بعض المصادر [68] أن شبيه هذه الأشياء قد حصل لموسى عليه السلام من قبل في حياته، فخرق ال سفينة بقصد نجاة أهلها يقابله إلقاء أمه له وهو رضيع في البحر فأنجاه الله تعالى من حدث ظاهره الهلاك قطعا رضيع في عرض البحر، لا يملك حولا ولا قوة، ثم نأتي إلى الحدث الثاني وهو قتل الغلام بغير حق، يقابله قتل موسى للمصري عندما استغاثه الذي من شيعته، وأخيرا بناء الجدار من غير أجر يقابله سقيه لغنم ابنتي شعيب عليه السلام بدون أجر أيضا، وقد جاءت بالترتيب نفسه في سورة القصص، حيث قال سبحانه: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ... إلخ ﴾ [القصص: 7] وقال: ﴿ وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ... إلخ ﴾ [القصص: 15]، وقال: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ... إلخ ﴾ [القصص: 23، 24]، فترتيب الأحداث هنا كترتيب الأحداث هناك.

والجواب على هذا أن نقول : إن هناك فرقا كبيرا بين ما حدث لموسى في حياته وما حدث معه في رحلته مع العبد الصالح، فالأمر الأول، وهو إلقاءه في اليم لم يكن بعلمه

ولا بفعله ولا بأمره، إ نما حدث بإلهام من الله تعالى لأمه مع تطمين ك   بير لحفظه، فقال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [القصص: ٧] فانظر إلى ثنائية المقابلة، أم رين (أرضعيه، وألقيه)، وثنائية النهيين (لا تخافي، ولا تحزني)، وثنائية البشارتين (إنا رادوه إليك، وجاعلوه من المرسلين)، أي أسلوب هذا أي إعجاز هذا أي بيان هذا، إنه القرآن العظيم، وأي تطمين بعد هذا، فالناظر إلى السياق بدقة وروية يلحظ الفرق الكبير بين المقامين.

وأما الأمر الثاني وهو قتل المصري حينما دخل المدينة ووجد فيها رجلين يقتتلان، وبعد طلب الغوث لم يكن من موسى عليه السلام إلا الاستجابة بنجدة أخيه الذي من شيعته، فوكزه موسى فقضى عليه، وهذا القتل لم يكن عن قصد وإصرار وإنما مجرد الوكز وهو الدفع بجمع اليد(69)، على عكس ما حصل للغلام مع العبد فقد قتل غلاما صبيا لم يكد يبلغ الحلم بدم بارد عن سبق إصرار، ولم يلتفت إليه . والفرق كبير والبون واسع في مقارنة ما حصل في كلا المقامين.

وأما بناء الجدار بدون مقابل أجر مع مقابلة أهل القرية بالسوء إذ طلبا طعاما لنفسيهما فأبى أهلها أن يضيفوهما، يختلف عن ما حصل لموسى مع ابنتي شعيب وهو سقي الغنم لامرأتين، كانتا تذودان لجملة أسباب منها أنهما امرأتين وثانيهما خشية الرجال، فالموقف مختلف إذا لم يطلب موسى منهما إحسانا فامتنعا، وبعدها يقابل الإساءة بالإحسان، إنما مروءته وشيمته دفعته إلى معونة هاتين المرأتين الضعيفتين المحتشمتين، وما أروع السياق إذ يحكي هذه المحاورة المفعمة بالأدب الرفيع من قبل البنتين، حينما يسألهما ما خطبكما، فيخبرانه بخطاب ملؤه الحياء ويحمل في طياته ضعفهما ولا يوجد من يعينهما من الرجال حتى اضطررن للخروج لسقي الغنم والعلة الأب الشيخ الكبير، وما أجمل هذا النظم القرآني إذ يقول : ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾ [القصص: ٢٣]، مما تقدم يظهر لنا الفرق بين كل من الحوادث الثلاث، وهذا ظاهر.

ومما تقدم نستطيع أن نجمل ونحدد الصفات النفسية التي كان يتمتع بها موسى عليه السلام والعبد الصالح فيما يلي:

أ. الرغبة الجانحة لبلوغ الهدف بالمصابرة والمكابدة مع صعوبة الطريق.

ب. الحماسة والتصميم على طلب العلم والمعرفة مهما كانت الصعوبات (مكانية، أو زمانية).

ج. الأوب والرجوع بعد معرفة الخطأ بسرعة كبيرة، وهذا واضح وجلي في هذه القصة وفي غيرها أيضا.

د. الانفعال والاندفاع كان من أهم ما يميز شخصية موسى عليه السلام وهو ظاهر من خلال حواره مع العبد الصالح في إنكاره لما رآه من حوادث، فموقفه من تصرفات الرجل الصالح كان من أثر التكوين الشخصي لنفس موسى عليه السلام، وحدة مزاجه، فلا يستطيع إلا أن يقول ما يعتقده الحق مهما كانت الظروف، فهو يغضب للحق لأول وهلة يراها «خرق السفينة لتغرق أهلها، وقتل الغلام بغير حق، وبناء الجدار بدون أجر مقابل إساءة أهل القرية لهما . فالشخصية الاندفاعية كانت تتملك موسى من قبل، حينما وكز المصري فقضى عليه، وأما الشخصية الانفعالية فظهرت عليه لما علم أن قومه عبدوا العجل من بعده، وحينما رجع غضب وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه».

هـ. شخصية موسى مليئة بالتواضع والعطف حتى مع العبد- فتاه- وقد اتضح ذلك من خلال الخطاب بصيغة الجمع (آتنا غدائنا، لقينا من سفرنا، أوينا إلى الصخرة)، وهذا ظاهر في شخصية موسى التي قابلت أعتى طاغية في زمانه (فرعون)، شخصية متواضعة مقابل شخصية متكبرة.

أما شخصية العبد فتتمتع بصفات نفسية أيضا وهي كما يأتي:

أ. العبودية، فقد أضاف الله تعالى تشريفا لهذا العبد صفة العبودية التي لم تقرن بالله تعالى إلا لنبي كرمه الله وشرفه بقوله : ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ﴾ وهي مقابلة لعبودية محمد ﷺ لما قرنها الله به في أول سورة الإسراء ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ ﴾. فأي صفة يحملها هذا العبد.

ب. الرحمة، انسجمت الرحمة وكانت صفة ثابتة فيها من خلال الحوادث التي وقعت له، وبعد تأويلها يتضح ذلك جليلا، ابتداء من نجاة أهل السفينة من حكم الظالم المستبد، وصولا بحفظ الوالدين من الفتنة في ولدهما وإبدالهما بخير منه ﴿ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ ﴾ وانتهاء ببناء الجدار رحمة باليتيمين.

ج. كانت شخصية الخضر حاسمة وجدية لا تترك خطأ بدون التنبيه عليه أو التذكير به.

د. تتمتع شخصية العبد الصالح بإملاء الشروط وهذا يعود إلى المعرفة والعلم الذي يمتاز به.

ومما تقدم يتبين لنا أن القصة اعتمدت في عرض أحداثها المتلاحقة والمتشابهة على طريقة الحوار، وكان عنصر الحوار الجذاب المفصح عن المشاعر والخلجات هو الغالب.

ومما تجد الإشارة إليه ونحن بصدد التحليل النفسي لهاتين الشخصيتين الفذتين أن نذكر بعض اللمسات البيانية التي أثرت الحوار ومناقلته بين موسى والعبد مما أضفى عليه جمالا وتأنقا لا نظير له.

فعندما فسر العبد لموسى الحوادث الثلاث، ذكر في الأولى وهي خرق السفينة ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ ونسب العيب لنفسه، وهذا دليل على ما يتمتع به العبد من إيمان راسخ بالله فلا بنسب العيب لله تعالى تأدبا مع الله عز وجل وإن كان بتقديره سبحانه.

وعندما ذكر الحادثة الثانية قالها بصيغة الجمع وقدم نفسه قائلا : ﴿فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۝٨٠﴾ فعبر بهذه الصيغة لأنه من فعل القتل وهي في علم الله تعالى المسبق، وحينما أراد الخير في قتل الغلام نسبه الى الله فقال : ﴿فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا﴾ وأضاف ربه سبحانه وتعالى.

وأما الثالثة فكلها خير محض وظاهر فقال : ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ رحمة باليتيمين. فالذي يقرأ القرآن بقلب خاشع يتضح ذلك من خلال هذه المناقلة العجيبة، والتي تؤكد لنا صفات العبد التقريرية التي مرت آنفا.

ويلحظ أمر آخر وهو ذكر كلمة (القرية)، مقرونة بالإساءة وعدم الإحسان، بينما نجده ينقل هذه الكلمة الى أخرى (المدينة)، مختلفة عند بيانه وتأويله للأحداث التي حصلت مع موسى. انظر لقوله تعالى : ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: ٧٧]، ثم عند تفسير ذلك قال: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢]، وقد بحثت في كتب التفسير ولم أجد جوابا شافيا فقد اتفقوا على إن

المدينة هي القرية، والقرية هي المدينة. وهذا كلام غير دقيق، لأنه لا ترادف في ألفاظ القرآن الكريم، وحتما أراد من خلال هذه المناقلة مغزى آخر أو معنى آخر، والذي أراه والله تعالى أعلم، أن لفظ القرية في القرآن الكريم قرن بالهلاك والعذاب غالبا قال تعالى : ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ﴾ [محمد: ١٣]، وقوله: ﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا ۖ فَتِلْكَ مَسَٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّنۢ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا ۖ وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾ [القصص: ٥٨]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوٓا۟ إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴾ [العنكبوت: ٣١]، وقوله: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [الأعراف: ٩٦]، وغيرها كثير، وكأن هذه القرية التي أبت أن تطعم الجائع، قرية بخيلة قاسية ظالمة. ولما ذكر العبد الصالح جواب عمله في بناء الجدار ذكر المدينة، وكأن ضياع الحقوق هو أكثر في المدينة حيث الزحام وكثرة الناس فلا يعرف أحد أحدا، وربما هناك تأويل ثان، وهو أن الكنز والجدار كانا في القرية، والغلامين يسكنان في المدينة قال تعالى : ﴿ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ ﴾ [الكهف: ٨٢]، والله تعالى أعلم.

وأخير تحول الخطاب من قبل الخضر وعدوله من لفظة الى أخرى جاء بأسلوب بياني بديع، فلما فارق العبد موسى قال : ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾ ﴾ ولما وضح له ما حدث حذف التاء فقال ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ وكأن العبد الصالح شعر في خطابه بضيق صدر موسى ﷺ وشدة هذه الأحداث المتوالية عليه كالصواعق فزاد (التاء)، ولكن بعدما ذهبت الغشاوة عن هذه الأعمال واتضح المغزى سهل على موسى تقبل الأمر فحذف التاء للتخفيف على موسى والله تعالى أعلم.

المبحث الخامس
شخصية الكافرين

بعدما تحدثنا في المبحث السابق عن شخصي ة مؤمنة وذكرنا صفاتها الغريزية والفطرية وميولها السلوكية وما كان لهذه الميول من أثر على بناء الشخصية من جهة وعلى حركة القصة من جهة أخرى، سنتناول في هذا المبحث شخصية متباينة تماما عن الأولى

في تركيبها وتوصيفها؛ إذ نتحدث عن شخصية كافرة تلبست بثوب الغرور وتمثلت الطغيان وإظهار الفخر والسرور، فنحلل هذه الشخصية ونتعرف على بناءها وكيف كان لهذا البناء من أثر على تحولات الخطاب من خلال مناقلة الحوار وما نتج عنه من سلوك وميول، على أن ذلك لا يعني أن الكافر لا يؤمن فربما يعود عن غيه ويؤمن بالله تعالى وفي ذلك رجوع إلى الفطرة التي خلق الله تعالى عليها البشر وهي كما قال ﷺ: «**ما من مولود إلا ويولد على الفطرة**» (70).

وقد تحدث القرآن الكريم عن شخصية كافرة جاحدة في سورة مليئة بالقصص القرآني حتى سميت سورة القصص، ولعل هذه القصة هي خاتمة السورة وهي قصة (قارون)، وما كان عليه من فساد وطغيان.

«وعجيب التعبير القرآني في إيجازه وإيحائه وكم هو مدهش القول الكريم كان من قوم موسى فمعلوم إن العرق ملازم فان تكون عربيا أو إسرائيليا كما تكون اسمر أو ابيض أو اسود، إنها صفة ثابتة فما معنى كان من قوم موسى في ضوء ما قيل ؟ يفسره ما جاء بعده فبغى عليهم لقد كان منهم لكنه خرج عليهم وانشق عنهم واستكبر على شعبه وحقر جماعته والتحق بقوى الاستكبار واستصغر شان أمته فقاده الى الانضمام الى عدو أمته الذي يراه ظاهرا قاهرا»(71).

لقد بدأت القصة بقوله تعالى : ﴿إِنَّ قَـٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ﴾ [القصص: ٧٦]، فأكد الله تعالى بـ(إنَّ)، على أن قارون من قوم موسى، وفي هذا دلالة على صلة القرابة بينه وبين موسى فلم يقل من بني إسرائيل إنما وصله بموسى، والقرآن الكريم لم يذكر لنا زمن قارون ومكانه كعادته فهو يركز على الأحداث والوقائع لا الأزمان ولا الأمكنة.

وصف الله تعالى قارون في بداية القصة أنه من قوم موسى مما يعني أنه ربما كان مؤمنا معهم، ولكن لأسباب معينة بغى عليهم، وهذه أيضا إشارة سريعة عن جزء من شخصية قارون وهي (البغي)، وقدم الله تعالى صفة البغي بجملة معترضة (فبغى عليهم)(72)، وكأنه يريد أن يعطينا الوصف الثابت والميل السلوكي الراسخ في هذه الشخصية وهي البغي والعدوان والظلم.

«ولعل في نسبته إلى موسى وإلحاقه بقومه وإضافته إليهم فيه إظهار شناعة فعله، وسوء طبعه؛ إذ هو بعد انتمائه إلى قوم أخيار، وحلوله بينهم لكنه تنكر لهذه البيئة، وتفلت

من هذا الجو، مع أن من نزل منازل الأتقياء حري أن يكتسب سجاياهم، ويتطبع بأخلا قهم، لكن لما كان لتلك الشخصية مزيد فجور، وفساد معدن، ورداءة طبع، لم يحمله ذلك الانتماء الزكي على التخلي عن طبائع النفس الشريرة، والابتعاد عن مكنونات النفس الأمارة، وفي ذلك مزيد تشنيع على قارون بانحرافه عن طريق الهدى الذي كان أقرب إليه من غيره، ففي إضافة النفس إلى قوم ظاهر صلاحهم، بين شرفهم، عال قدرهم ومقامهم، ضربُ من التكريم إن كان المضاف ملتحقا بركبهم، متصفا بسجاياهم، وبضدها تقبيح وتشنيع وتنكيل، فمن نزل ديار خير ولم ينل منها طرفا، حق أن يلحق العار بثوبه، ووصف الفجور بنعته».

ولم يحدثنا القرآن الكريم عن سبب البغي الذي آل إليه قارون، ولكن القارئ المتأمل للقصة يعلم أن سبب البغي ومرجع الطغيان هو كثرة المال وسعة الكنوز، وهو مدار القصة.

وذكر الله تعالى قارون في أكثر من موضع من القرآن الكريم، فورد اسمه في سورة العنكبوت وسورة غافر وسرد قصته سردا كاملا في سورة القصص ، ولزاما أن يكون في هذا السرد نكتة، ومناسبة وفائدة فإنه سبحانه لما ذكر في افتتاحية السورة رمز الطغيان السياسي والعسكري وهو فرعون ختم السورة برمز الطغيان الاقتصادي والمالي وهو فرعون، فهناك أوجه شبه بين شخصية فرعون وشخصية قارون فكلاهما باغٍ وكلاهما متكبر.

لقد استطاع قارون من خلال بعض الظروف أن يجمع ثروة عظمى ويستغلها للضغط على الفقراء والمستضعفين ويستعلي عليهم كما فعل فرعون ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا ﴾ [القصص: ٤]، إذا من صفات قارون الاستعلاء والتكبر ويبدو أن هذا متجذر في بناء شخصيته حتى أصبح سلوكا ملتصقا به.

إن الذي يقرأ القصة بتدبر يرى أن وصف ما كان عليه قارون هو الغالب على القصة ومن ثم النصح من أهل الوعظ والإرشاد من قومه وهم يتحدثون معه، فلم ينطق قارون أو يتكلم إلا في موضع واحد وهو قوله : ﴿ قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِيٓ ﴾ [القصص: ٧٨]، والباقي وصف لحاله وحال المغرورين به وحال أهل العلم و الإيمان من قومه، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن حاله وما كان عليه من تكبر وتبختر في أمواله وزينه على قومه لا يحتاج إلى كلام فهو لسان ناطق.

فنقرأ الوصف الثاني لقارون: ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ ﴾

[القصص: ٧٦]، دلالة على عظم هذه الثورة والمشتملة على الكنوز من الذهب والفضة وغيرهما، فقد كانت هذه الأموال سبب فساده وبغيه . فإن طبيعة النفس البشرية حب الدنيا والمال والثروة ولو كان مع ابن ادم وادٍ من ذهب لتمنى الأخر وهكذا ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: ٢٠]، إلا أن الإسلام والدين هذب هذه الطبيعة ونقاها كي لا تكون غاية الإنسان في حياته إنما تسخير هذه الثروات في إقامة خلافة الله تعالى وتعاليمه في الأرض وإلا تكون وبالا على صاحبها . وكانت شخصية قارون ونفسيته مريضة بحب المال وترى إنها عنوان السيطرة والتبعية والتفرد بالسلطان فطاعت نفسه لهذه الأموال حتى دعته الى إنكار من رزقه إياها وهو الله تعالى فقال: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ﴾.

إن تنوع الخطاب في هذه القصة القصيرة ليدلل على عظم ما فيها من عظات وعبر للإنسان المسلم . فنرى خطاب قومه الوعظي في أوائل هذه القصة تحذير بأسلوب النهي وحث بأسلوب الأمر، قال تعالى : ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ ﴿٧٦﴾ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٦- ٧٧].

قال الباقلاني: «وهي خمس كلمات متباعدة في المواقع نائية المطارح قد جعلها النظم البديع أشد تألفا من الشيء المؤتلف في الأصل وأحسن توافقا من المتطابق في أول الوضع»[73].

وربما كان ذلك في أن أردف الجملة الأولى التي هي حض على ابتغاء آخرته فيما رزقه الله، بالجملة الثانية التي هي نهي عن المبالغة في ذلك وأن يحرم نفسه حظها من الدنيا، والإشارة إلى أن الأمر الإلهي هو في الوسط بين طرفي الدنيا والآخرة وكأن قوله : ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧]. هو الطرف المقابل الذي يحد من الطلب الأول وعلى هذا تكون الجملة الثانية مع أنها في الظاهر تطلب العكس والنهي طلب الكف إلا أنها مكملة لها وجزء معناها ثم يجيء قوله في الثالثة : ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧]، مع قوله ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٧٧]، ليكونا معا حقيقة واحدة وهي الإحسان النائي عن ابتغاء الفساد في ا لأرض والرافض له ثم تعطف هذه الحقيقة بوجهيها هذين الإحسان والنهي عن الفساد على الحقيقة السابقة بوجهيها ابتغاء الآخرة وعدم

نسيان حظه من الدنيا[74].

قال سيد قطب عند الحديث عن قصة قارون : «هكذا تبدأ القصة فتعين اسم بطلها (قارون) وتحدد قومه (قَوْمِ مُوسى) وتقرر مسلكه مع قومه، وهو مسلك البغي (فَبَغى عَلَيْهِمْ) وتشير إلى سبب هذا البغي وهو الثراء . ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ﴾.

ثم تمضي بعد ذلك في استعراض الأحداث والأقوال والانفعالات التي صاحبتها في النفوس»[75].

إن النهج القويم الذي يجب على الإنسان أن يسلكه هو ما قاله النا صحون لقارون إذ أوصوه بخمسة أمور، الأول: لا تفرح، والثاني وابتغي فيما آتاك الدار الآخرة، والثالث : ولا تنس نصيبك من الدنيا، والرابع: وأحسن، والخامس: ولا تبغ الفساد.

لقد كان في قومه عقلاء لم يسقطوا أمام ثروته انكسارا وطمعا ولم يركنوا إلى طغيانه ذلا وخضوعا، ولم يروا فيها كرامة له وفضلا بل كانوا يرون أنه استغل هذه الثروة لتضخيم شخصيته بالاستعلاء على الناس، فأرادوا له النصيحة بأن يحرك ثروته بالخير فقالوا له : (لا تفرح ...) فانظر الى هذه الصفة : الفرح ويقصد به البطر المذموم، أي لا تبطر وتشعر بضخامة نفسك. والفساد وهو نتيجة الفرح والبطر والتكبر والذي ينتهي بصاحبه إلى الخسف. كما حدث مع قارون. هذه صفات يجب تجنبها حتى تصفو نفس الإنسان وتتطهر من علائق الدنيا الفانية وتسمو برفعة وكمال. والصفات الأخرى والبديلة لهذه الصفات السيئة هي ابتغاء الدار الآخرة فهي مستقر الإنسان وخلده ففيها نعيمه وسعادته، ومع ذلك جاء النصح والاعتدال والقوامة في الموازنة بين الدنيا والآخرة، ولا ينس نصيبه من هذه الدنيا والذي يتقوى فيه على طاعة الله تعالى، ومن ثم يأتي الإحسان إلى الناس وهي صفة حميدة يجب أن تكون مطبوعة في شخصية الإنسان لأن المحسن الأول هو ا لله تعالى، وقد أشارت القصة إلى ذلك قال تعالى ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧].

فكان رد قارون بجملة واحدة تحمل شتى معاني الفساد ﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ﴾ لقد أنساه غروره مصدر هذه النعمة وحكمتها، وفتنه المال وأعماه الثراء فلم يستمع قارون لنداء قومه ولم يشعر بنعمة ربه.

وخرج قارون على قومه بكامل زينته ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ ﴾ [القصص: ٧٩]، وهذه صفة المتكبرين والمتبخترين، فطار قلوب بعض القوم وتمنوا أن لديهم مثل ما أوتي قارون وأحسوا انه في نعمة كبيرة ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِىَ قَٰرُونُ إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾ [القصص : ٧٩]، وهذا حال أهل الدنيا في كل زمان ومكان منكبين على حطامها، طامعين بزخرفها.

وتتابع حركة القصة سريعة برد أهل الإيمان على أهل الدنيا ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَلَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلصَّٰبِرُونَ ﴾ [القصص : ٨٠]، وعندما تبلغ فتنة الزينة ذروتها وتتهافت النفوس أمامها وتتهاوى لأجلها تتدخل القدرة الإلهية لتضع حدا للفتنة وتحطم الغرور والكبرياء فيأتي العقاب حاسما ﴿ فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ ﴾ [القصص: ٨١]، هكذا في لمحة خاطفة ابتلعته الأرض وابتلعت داره، وذهب ضعيفا عاجزا لا ينصره أحد، ولا يعينه جاه ولا يسعفه مال.

وخلاصة ما تقدم فإن شخصية قارون تتصف بأربعة أمور:

الأول: الظلم : قال تعالى :﴿ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ﴾ [القصص : ٧٦]. فهو المُتيّم بالمال، والصبّ بجمعه لا يهتم إلا بما يزيد هذا المال دون مبالاة بظلم مؤلم أو بغي مؤذٍ، ولذلك ألهته أمواله وكنوزه عن شكر المنعم، بل وحرفته عن الاعتراف بفضل الله تعالى(76).

والثاني: الفرح: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ ﴾ [القصص: ٧٦]، ويبدو أنه قد لازمه حتى صار خُلقاً له، فبلغ الحد الذي يُنسي المنعم بالمال(77).

والثالث: الإقبال الكلي على الدنيا وحدها، وهذا ما يستنبط بمفهوم المخالفة من قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ﴾ [القصص: ٧٧].

والرابع : وهو الفساد في الأرض : ﴿ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [القصص : ٧٧]، وكلمة الفساد ينضوي تحت راياتها شرور شتى، و خبائث عدة؛ لأن القارونية لا مكان في معجمها المادي للأخلاق، بل لا ترى بأساً أن يكون في مقتل الأخلاق دخل مدار الربح كما في عوائد الربا والفوائد كما في دخول الميسر والخمر.

وهذه الصفات السابقة هي نتيجة حتمية لرأسمالية قارون التي تدين بالحتمية المادية التي تجحد قدرة الله في الإعطاء والمنع، والفقر والغنى، وترد ذلك إلى سلطان العقل وثمرة

العمل، فقال: ﴿ قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلۡمٍ عِندِيٓ ﴾ [القصص: ٧٨]، فتكبر بالعلم وتعظم به، فكانت نتيجته الخسف ﴿ فَخَسَفۡنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلۡأَرۡضَ ﴾ [القصص: ٨١]، فعقوبة الخسف مناسبة لسخف المعتقد[78].

إن قصة قارون تمثل آثارا إيمانية و تربوية في جانب الطغيان بالمال والغرور بالعلم، وكيف مآلها إلى الغذاء إذا تسلطت الأهواء، وسيطرت الأطماع، وتحول الإنسان من مجرد مخلوق من مخلوقات الله تعالى إلى متجبر متكبر يعلو بنفسه فوق الناس، ويزهو ويتعالى عليهم، وينظر إليهم بمنظار الاستعلاء والاستكبار، فهذ ه القصة وردت على سبيل العظة والعبرة لإثبات أن كل شيء مآله إلى زوال وأن الباقي هو وجه الله ذو الجلال والإكرام[79].

الهوامش

(1) ينظر: في ظلال القران: سيد قطب إبراهيم، دار الشروق، القاهرة، 298/1.

(2) الأنوار ومحاسن الأشعار: أبو الحسن علي بن محمد بن المطهر العدوي المعروف بالشمشاطي، تحقيق: السيد محمد يوسف، مراجعة: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1977– 1978، ص107.

(3) القصص القرآني: عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ص44.

(4) الفن القصصي: محمد أحمد خلف الله، مكتبة النهضة، ص78. وينظر: دراسة لأسلوب القصص القرآني: يوسف ﷺ انموذجا، علي الطاهر عبد السلام، ص3 وما بعدها.

(5) الوحدة الفنية في القصة القرآنية: محمد دالي، مون للطباعة والتجليد، 2001، ط1، ص11.

(6) المرجع نفسه، ص11.

(7) الجانب الفني في القصة القرآنية: خالد أحمد أبو جندي، ص129.

(8) قصص القرآن في مواجهة أدب الرواية والمسرح: أحمد موسى سالم، بيروت، دار الجيل، ص211.

(9) المرجع نفسه، ص212.

(10) يوسف في القرآن: أحمد ماهر، الإسكندرية، 1971م، ص9.

(11) القرآن الكريم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين: محمد الصادق عرجون، ص37.

(12) القرآن نظرة عصرية جديدة: عبد المنعم الجداوي، القاهرة، ص60.

(13) تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/ 1999م، 322/3.

(14) بحوث في قصص القرآن: عبد الحافظ عبد ربه، دار الكتاب اللبناني، ص89.

(15) الفن القصصي في القرآن، ص200.

(16) روح الدين الإسلامي، ص159.

(17) دروس وعظات وعبر في قصة يوسف ﵇: عبد الرحمن عبد القادر المعلمي، الإسكندرية، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، دار القمة لتوزيع الكتاب، ط1، 2003، ص6.

(18) علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه : عدنان محمد زرزور، دار الأعلام، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص161.

(19) الوحدة الفنية في القصة القرآنية: محمد دالي، ط2001، ص15.

(20) المرجع السابق، ص18.

(21) الجانب الفني في القصة القرآنية: خالد أحمد أبو جندي، ص132.

(22) الوحدة الفنية في القصة القرآنية: محمد دالي، ص2.

(23) المرجع نفسه، ص66.

(24) الوحدة الفنية في القصة القرآنية، ص69.

(25) سيكولوجية القصة في القرآن الكريم: التهامي نقرة، الشركة التونسية للتوزيع، 1974م، ص07

(26) القصة القرآنية: رضوان فتحي، القاهرة، دار الهلال، 1978م، ص12.

(27) المرجع السابق، ص8.

(28) القصة القرآنية: رضوان فتحي، ص24.

(29) القرآن الكريم والدراسات الأدبية: نور الدين عتر، ص222.

(30) لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، ط1، 45/7، مادة: شخص.

(31) تاج العروس من جواهر القاموس : محمد بن محمد الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، القاهرة، دار الهداية، 10/18، مادة: شخص.

(32) ينظر : الشخصية في قصص الأمثال العربية دراسة في الأنساق الثقافية للشخصية العربية : ناصر الحجيلان، طبع المركز الثقافي العربي- النادي الأدبي، 2009م، ص3 وما بعدها، والموسوعة الفلسفية : روزنفال ويودين (إشراف)، ترجمة : سمير كرم، (بيروت : دار الطليعة، ط2، 1980)، مادة شخص. وانظر تاريخ المصطلح في:

C. S. Carver, & M. F. Scheier. *Perspectives on Personality*, (Boston: Allyn and Bacon, 4th ed, 2000), pp. 17-26.

(33) الموسوعة الفلسفية: روزنفال ويودين، مادة شخص.

(34) **D. Schultz, & S.E. Schultz. *Theories of Personality*, (CA: Brooks/Cole, 5th ed.,1994), p. 39.**

(35) ينظر : دراسات في المجتمع والثقافة وال شخصية : علي عبد الرزاق جلبي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص345.

(36) النقد الاجتماعي- نحو علم اجتماع للنص الأدبي : بيير زيما، ترجمة : عايدة لطفي، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، 1991م، ص23. وانظر :

Pierre Zima. *Pour une sociologie du texte littéraire*, (Pans,Union générale d'Éditions, 1978), p. 26.

(37) علم الاجتماع الأدبي: حسين الحاج حسن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1990م، ص119. وينظر: السوسيولوجيا والأدب: قصي الحسين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993م، ص52.

(38) **Pervin Tawrence. *Personality: Theory, Assess and Research*, (NY: John Wiley & Sons, 1970), p. 31.**

(39) **Tawrence, *Personality*, p. 33.**.

(40) ولعل من أهم التعريفات في المجموعات السابقة : الشخصية والمثير، والشخصية والاستجابة، والشخصية والمتغير سواء في المثير أم في الا ستجابة، والشخصية والتنظيم المتكامل للعوامل . ينظر كلا من : لازاروس: ترجمة : سيد محمد غنيم، القاهرة، دار الشروق، ط3، 1989م، ص199، وأساليب دراسة الشخصية : فيصل عباس، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990م، ص53.

(41) التوجيه والإرشاد النفسي: حامد عبد السلام زهران، القاهرة، عالم الكتب، ط2، 1424هـ، ص52-54.

(42) نظريات الإرشاد والعلاج النفسي : سعيد عزة وجودت عبد الهادي، مكتبة دار الثقافة،

عمان, ط1، 1999م، ص95.

[43] التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية – البحث في النفس الإنسانية والمنظور الإسلامي : محمد عز الدين توفيق، دار السلام، مصر، ص151– 158.

[44] التأصيل الإسلامي، ص162– 169.

[45] المرجع السابق، ص151– 179.

[46] سيكولوجية القصة في القرآن الكريم : نقرة التهامي ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس 1974م، ص367.

[47] البنية السردية في القصص القرآني : محمد طول، ديوان المطبوعات الجامعية، تلمسان، الجزائر د.ط، 2001م، ص 57.

[48] سيكولوجية القصة في القرآن الكريم، ص368–369.

[49] المرجع السابق، ص366.

[50] الصورة الفنية في القرآن الكريم : محمد طول، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تلمسان سنة 1995م، ص118.

[51] المرجع نفسه، ص119.

[52] الوحدة الفنية في القرآ: محمد دالي، ص173.

[53] الصورة الفنية في القرآن الكريم: محمد طول، ص 119.

[54] في ظلال القرآن في الميزان : صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار الشهاب، الجزائر ، ط1، 1409هـ/ 1986م، ص389–390

[55] ينظر : المرجع السابق، ص391.

[56] في ظلال القرآن: سيد قطب، 74/5.

[57] صحيح البُخاري : أبو عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت256هـ)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط3، بيروت، 1407هـ/ 1987م، 41/1 برقم (78).

[58] سيكولوجية القصة في القرآن: التهامي نقرة، الدار التونسيÄ للتوزيع، 1974م، ص172.

[59] ينظر: التفسير الكبير، المسمى (مفاتيح الغيب): فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000 م، ط1، 126/21.

[60] ينظر : قصص القرآن الكريم : فضل حسن عباس، دار النفائس، عمان– الأردن، ط3،

1430هـ/ 2010م، ص608.

(61) ينظر : القصص القرآني : عرض وقائع وتحليل أحداث، صلاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ط2، 1428هـ/ 2007م، 313/3.

(62) ينظر: الحوار في القرآن الكريم: محمد حسين فضل الله، الدار الإسلامية، بيروت، ط 1، 1979م، ص287.

(63) ينظر : مباحث في التفسير الموضوعي : مصطفى مسلم، دار القلم، دمشق، ط4، 1426هـ/ 2005م، ص271-272.

(64) ذكر الشيخ فضل عباس- رحمه الله- لطيفة بيانية، وهي : لم كان التعبير بقوله : (فانطلقا)، ولم يقل (مَشَيَا أو سَعَيَا)؟: إن هذه الكلمة لها مذاق خاص أو دلالة خاصة، ومن أراد أن يتذوق معنى هذه الكلمة فلينظر إلى نظيراتها في القرآن، ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلۡمَلَأُ مِنۡهُمۡ أَنِ ٱمۡشُواْ وَٱصۡبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمۡ﴾ بعد أن قالوا ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ﴾، ولقد كانت حديث أصحاب الجنتين ﴿فَٱنطَلَقُواْ وَهُمۡ يَتَخَٰفَتُونَ ٢٣﴾ والذي يتدبر هذه الكلمة يجدها تدل على نوع من العناية والاهتمام، والهدف في السير، وهكذا كان شأنهما فإن كلا منهما يترقب ما سيكون من الآخر، موسى يترقب ما الذي يتع لمه من العبد الصالح، والعبد الصالح يترقب ما الذي سيكون من موسى عليه السلام أيستطيع أن يصبر؟ ينظر : قصص القرآن الكريم : فضل عباس، ص610.

(65) في ظلال القرآن، 2276/4.

(66) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي ، تحقيق : عبد الرزاق غالب المهدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1415هـ /1995م، 493/4.

(67) ينظر: التصوير الفني في القرآن : سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط 15، 1422هـ/ 2001م، ص185.

(68) ذكره القرطبي والبقاعي، وابن عجيبة، وإسماعيل حقي، قال القرطبي : «وقيل في تفسير هذه الآيات التي وقعت لموسى مع الخضر: إنها حجة على موسى لا عجبا له . وذلك أنه لما أنكر أمر خرق السفينة نودي : يا موسى أين كان تدبيرك هذا وأنت في التابوت مطروحا في اليم ! فلما أنكر أمر الغلام قيل له : أين إنكارك هذا من وكزك القبطي وقضائك عليه! فلما أنكر إقامة الجدار نودي: أين هذا من رفعك حجر البئر لبنات شعيب

دون أجر !». ينظر : الجامع لأحكام القرآن : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي ، تحقيق : أحمد البردوني ، وإبراهيم أطفيش ، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ / 1964م، 33/11، ونظم الدرر : للبقاعي، 496/4، وروح البيان في تفسير القرآن: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت، 383/5، والبحر المديد: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1423هـ/ 2002م، 185/4.

(69) ينظر: لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط1، 430/5، مادة (وكز).

(70) صحيح البخاري، 456/1 برقم (1292).

(71) ينظر : تفسير سورة القصص- دراسة تحليلية موضوعية : أحمد نوفل، طبع جمعية المحافظة على القرآن، عمان، ط1، 2005م، 128-129.

(72) التحرير والتنوير، 105/20.

(73) إعجاز القران: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ص194.

(74) الإعجاز البلاغي- دراسة تحليلية لتراث أهل العلم : د.محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1418هـ/1997م، ص212.

(75) في ظلال القرآن، 2710/5.

(76) نظرات في أحسن القصص : محمد السيد الوكيل، دار القلم والدار الشامية، دمشق ، بيروت، ط1، 1994م، 128/2.

(77) في ظلال القرآن، 5352/1.

(78) المفصل في فقه الدعوة إلى الله تعالى: علي بن نايف الشحود، 38/3.

(79) دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني: أحمد جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص292.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. أساليب دراسة الشخصية، فيصل عباس، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990م.

2. الإعجاز البلاغي– دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، د .محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1418هـ/1997م.
3. إعجاز القران، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة.
4. الأنوار ومحاسن الأشعار، أبو الحسن علي بن محمد بن المطهر العدوي المعروف بالشمشاطي، تحقيق : د.السيد محمد يوسف، مراجعة : عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1977– 1978م.
5. بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، تحقيق : محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.
6. البحر المديد، أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1423هـ/ 2002م.
7. بحوث في قصص القرآن، عبد الحافظ عبد ربه، دار الكتاب اللبناني.
8. بناء الشخصية في القصة القرآنية، مصطفى عليان، دار البشير، عمان، ط1، 1413هـ/ 1992م.
9. البنية السردية في القصص القرآني، محمد طول، ديوان المطبوعات الجامعية، تلمسان– الجزائر، د.ط، 2001م.
10. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد الزبيدي، القاهرة، المطبعة الخيرية، 1306هـ.
11. التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، البحث في النفس الإنسانية والمنظور الإسلامي، محمد عز الدين توفيق، دار السلام، مصر.
12. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ/2000م.
13. التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط15، 1422هـ/2001م.
14. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/ 1999م.

15. التفسير الكبير، المسمى (مفاتيح الغيب)، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م.
16. تفسير سورة القصص- دراسة تحليلية موضوعية ، أحمد نوفل، طبع جمعية المحافظة على القرآن، عمان، ط1، 2005م.
17. التوجيه والإرشاد النفسي، حامد عبد السلام زهران، القاهرة، عالم الكتب، ط2، 1424هـ.
18. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق : أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/ 1964م.
19. الجانب الفني في القصة القرآنية، خالد أحمد أبو جندي.
20. الحوار في القرآن الكريم، محمد حسين فضل الله، الدار الإسلامية، بيروت، ط 1، 1979م.
21. دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، أحمد جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة.
22. درسات في المجتمع والثقافة والشخصية، علي عبد الرزاق جلبي، دار النهضة العر بية، بيروت، 1984م.
23. دروس وعظات وعبر في قصة يوسف عليه السلام، عبد الرحمن عبد القادر المعلمي، الإسكندرية، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، دار القمة لتوزيع الكتاب، ط1، 2003م.
24. روح البيان في تفسير القرآن، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
25. روح الدين الإسلامي، عفيف عبد الفتاح طبارة، دار العلم للملايين، ط3.
26. السوسيولوجيا والأدب، قصي الحسين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993.
27. سيكولوجية القصة في القرآن، التهامي نقرة، الدار التونسية للتوزيع، 1974م.
28. الشخصية، لازاروس ترجمة: سيد محمد غنيم، القاهرة، دار الشروق، ط3، 1989م.
29. صحيح البُخاري، أبو عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت256هـ)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ/ 1987م.
30. الصورة الفنية في لقرآن الكريم، محمد طول، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والع لوم الإنسانية، جامعة تلمسان، 1995م.

31. علم الاجتماع الأدبي، حسين الحاج حسن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1990م.
32. علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، عدنان محمد زرزور، دار الأعلام، ط1، 1426هـ/ 2005م.
33. الفن القصصي، محمد أحمد خلف الله، مكتبة النهضة.
34. في ظلال القرآن في الميزان، صلاح عبد الفتاح الخالدي ، دار الشهاب، الجزائر، ط1، 1409هـ/ 1986م.
35. في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم، دار الشروق، مصر.
36. القرآن نظرة عصرية جديدة، عبد المنعم الجداوي، القاهرة، د.ت.
37. القرآن الكريم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، محمد الصادق عرجون.
38. القرآن الكريم والدراسات الأدبية، نور الدين عتر، جامعة دمشق، ط1.
39. القصة القرآنية، رضوان , فتحي، القاهرة، دار الهلال، 1978م.
40. قصص القرآن الكريم، فضل حسن عباس، دار النفائس، عمان ، الأردن، ط3، 1430هـ/ 2010م.
41. قصص القرآن في مواجهة أدب الرواية والمسرح، أحمد موسى سالم، دار الجيل، بيروت، د.ت.
42. القصص القرآني، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي.
43. القصص القرآني، عرض وقائع وتحليل أحداث، صلاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ط2، 1428هـ/ 2007م.
44. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط1.
45. مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، دمشق، ط 4، 1426هـ/ 2005م.
46. المعجم المفصل في الأدب، محمد التويخي بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م.
47. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار إحياء التراث، القاهرة، ط2، 1973م.
48. المفصل في فقه الدعوة إلى الله تعالى، علي بن نايف الشحود.

49. الموسوعة الفلسفية، روزنفال ويودين (إشراف)، ترجمة: سمير كرم، بيروت، دار الطليعة، ط2، 1980م.
50. نظرات في أحسن القصص، محمد السيد الوكيل، دار القلم والدار الشامية، دمشق ، بيروت، ط1، 1994م.
51. نظريات الإرشاد والعلاج النفسي، سعيد عزة وجودت عبداله ادي، مكتبة دار الثقافة، عمان، ط1، 1999م.
52. نظريات الشخصية، كالفينول، وجاردنز ليندزي، ترجمة فرج أحمد فرج، وقدري محمود، ولطفي محمد فطيم، مراجعة لويس كامل مليكة، ط1، 1979م.
53. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/ 1995م.
54. النقد الاجتماعي، نحو علم اجتماع للنص الأدبي، بيير زيما، ترجمة : عايدة لطفي، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر، 1991م.
55. الوحدة الفنية في القرآن، محمد دالي، مون للطباعة والتجليد، ط1، 2000.
56. يوسف في القرآن، أحمد ماهر، الإسكندرية، 1971م.

الكتب العلمية والمجلات الاجنبية:

1- C. S. Carver, & M. F. Scheier. Perspectives on Personality, (Boston: Allyn and Bacon, 4th ed, 2000).
2- D. Schultz, & S.E. Schultz. Theories of Personality, (CA: Brooks/Cole, 5th ed., 1994).
3- Pervin Tawrence. Personality: Theory, Assess and Research, (NY: John Wiley & Sons, 1970).
4- Pierre Zima. Pour une sociologie du texte littéraire, (Pans,Union générale d'Éditions, 1978).

الحديث المنكر
عند الإمام ابن أبي حاتم

د.صفاء جعفر علوان
كلية الآداب/ قسم علوم القرآن

المقدمة

الحمد للّه الّذي نشر للعلماء أعلاماً , وثبّت لهم على الصّراط المستقيم أقداماً , وجعل مقام العلم أعلى مقام، وفضّل العلماء بإقامة الحجج الدّينيّة ومعرفة الأ حكام، أحمده سبحانه وتعالى على جزيل الإنعام وأشهد أن لا لإله إلا الله وأن مُحَمَّدًا عبده ورسوله ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فإن التنوع في المباحث الحديثية من شأنه توسيع مدا رك طلبة العلم ومعارفهم ، زيادة على تسليط الضوء على جوانب مهمة في هذا العلم الجليل ، وتوافقاً مع هذا ارتأيت التعرف على أحد مراتب الحديث عند علم كبير من أعلام الحديث الشريف هو ابن أبي حاتم ، حاولت الوقوف على مفهوم الإمام ابن أبي حاتم للحد يث المنكر ، فكان هذا البحث الذي أسميته **(الحديث المنكر عند ابن أبي حاتم).**

وسبب اختياري للحديث المنكر هو وجود عدد من الأحاديث ذات الأسانيد الجيدة قد وصفت بالنكارة ، وسبب اختياري ابن أبي حاتم هو تقدمه في تقسيم ألفاظ الجرح والتعديل على مراتب.

واشتمل هذا البحث بعد هذه المقدمة التي بين يدي القارئ الكريم على المطالب الأربعة الآتية:

المطلب الأول– تعريف موجز بالإمام ابن أبي حاتم.

المطلب الثاني– تعريف الحديث المنكر.

المطلب الثالث– مراتب الجرح والتعديل عند ابن أبي حاتم.

المطلب الرابع– تعريف الحديث المنكر عند ابن أبي حاتم

ومما تجدر الإشارة إليه أني وثقت الأحاديث التي رواها ابن أبي حاتم من أحد كتب الحديث المعتبرة، إلا التي لم يروها غيره وكانت في عداد الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة.

ومما تجدر الإشارة إليه أيضاً أن ابن أبي حاتم اعتمد أحكام أبيه أبي حاتم في الحكم على سند الأحاديث بالنكارة ، وقد اعتمدت على المنهج الاستقرائي في دراسة الأحاديث الموصوفة بالنكارة.

وختمت بحثي بخاتمة بينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها ، والله الموفق

والمستعان.

وصلى الله على سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه وسلم

المطلب الأول
ترجمة ابن أبي حاتم

هو عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران التّميمي، الحنظلي الرازي، أبو محمد، الحافظ، شيخ الإسلام، ولد سنة (240هـ). كان منزله في درب حنظلة بالري، وإليهما نسبته(1).

ذكر ابن السمعاني عن ابن طاهر قوله: «أبو حاتم الرازي الحنظلي منسوب إلى درب حنظلة بالري، وداره ومسجده في هذا الدرب رأيته ودخلته» ثم ساق ابن طاهر بسند له إلى ابن أبى حاتم قال: «قال أبي: نحن من موالي بني تميم بن حنظلة من غطفان، قال ابن طاهر: والاعتماد على هذا أولى، والله اعلم»(2).

وتعقبه ياقوت، فقال: «هذا وهم؛ لأن حنظلة هو حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم، وليس في ولده من اسمه تميم، ولا في ولد غطفان بن سعد بن قيس عيلان من اسمه تميم بن حنظلة البتة على ما أجمع عليه النسابون»(3).

فإن صحّ السند إلى ابن أبي حاتم فهم من موالى بني حنظلة من تميم، والتخليط ممن بعده.

وابن أبي حاتم من كبار علماء الحديث، رحل به أبوه فأدرك الأسانيد العالية، أخذ علم أبيه وعلم أبي زرعة، وسمع من الحسن بن عرفة، وأبي سعيد الأشج، ويونس بن عبد الأعلى، وخلائق بالحجاز والشام ومصر والعراق والجبال والجزيرة. وروى عنه أبو الشيخ بن حيان ويوسف الميانجي وخلائق.

قال ابن أبى حاتم: لم يدعني أبى أطلب الحديث حتى قرأت القرآن على الفضل بن شاذان.

كان بحراً في العلوم ومعرفة الرجال، ثقة حافظاً، زاهدًا. له من المصنفات: الجرح والتعديل، والتفسير، وعلل الحديث، والرد على الجهمية، والكنى، والمسند، والفوائد الكبرى، والمراسيل، وتقدمة المعرفة بكتاب الجرح والتعديل، وزهد الثمانية من التابعين، وآداب

الشافعي ومناقبه، وبيان خطأ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه. توفي في شهر المحرم سنة (327هـ)[4].

ومن ثناء أهل العلم عليه أكتفي بنقل قول علي بن أحمد الفرضي: «ما رأيت أحداً ممن عرف عبد الرحمن ذكر عنه جهالة قط، ويروى أن أباه كان يتعجب من تعبد عبد الرحمن، ويقول: من يقوى على عبادة عبدالرحمن؟ لا أعرف له ذنباً»[5].

المطلب الثاني
تعريف الحديث المنكر

1- المنكر لغة:

أصل المنكر هو النُّكْرُ والنَّكْراءُ، وهو الدَّهاءُ والفِطنة، والنُّكْرُ والنُّكُرُ الأَمر الشديد والدَّهاءُ. والنَّكِرَةُ: إنكارك الشيء، وهو نقيض المعرفة، ونَكِرَ الأَمرَ نَكِيراً وأَنْكَرَه إِنْكاراً ونُكْراً جهله، وكلُّ ما قبحه الشرع وحَرَّمَهُ وكرهه فهو مُنْكَرٌ، والمنكر اسم مفعول من (الإنكار) ضد الإقرار[6].

2- المنكر اصطلاحاً:

عرف علماء الحديث المنكر بعدة تعريفات أكتفي للإيجاز بأشهرها وهما:

أ- هو الحديث الذي في إسناده راو فَحُشَ غلطُه أو كثرت غفلته أو ظهر فسقه.

وهذا التعريف ذكره الحافظ ابن حجر ونسبه لغيره[7].

ومشى على هذا التعريف البيقوني في منظومته فقال:

وَالمُنْكَرُ الْفَرْدُ بِهِ رَاوٍ غَدَا   تَعْدِيلُهُ لاَ يَحْمِلُ التَّفَرُّدَا[8]

ب- هو ما رواه الضعيف مخالفاً لما رواه الثقة.

وهذا التعريف هو الذي ذكره الحافظ ابن حجر واعتمده، وفيه زيادة على التعريف الأول وهي قيد مخالفة الضعيف لما رواه الثقة[9].

3- الفرق بين المنكر وبين الشاذ:

أ – أن الشاذ ما رواه ثقةٌ مخالفاً لمن هو أولى منه.

ب - أن المنكر ما رواه الضعيف مخالفاً للثقة.

فيُعْلَم من هذا أنهما يشتركان في اشتراط المخالفة ويفترقان في أن الشاذ رَاوِيْه مقبول، والمنكر راويه ضعيف. قال ابن حجر: «وقد غفل من سَوَّى بينهما»[10].

4- مثاله:

أ - مثال للتعريف الأول: ما رواه النسائي وابن ماجه من رواية أبي زُكَيْر يحيى بن محمد بن قيس، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة– رضي الله عنها– مرفوعاً: «كلوا البَلَح بالتمر فإن ابن آدم إذا أكله غضب الشيطان»[11].

نقل السيوطي عن النسائي قوله: «هذا حديث منكر، تفرد به أبو زُكَيْر وهو شيخ صالح، أخرجه له مسلم في المتابعات، غير أنه لم يبلغ مبلغ من يُحْتَمَل تَفَرُّدُهُ»[12].

ب - مثال للتعريف الثاني: ما رواه ابن أبي حاتم من طريق حُبيب بن حَبِيب الزيات عن أبي إسحاق عن العيزار بن حُرَيْث عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «**من أقام الصلاة وآتى الزكاة وحج البيت وصام وقَرَى الضيف دخل الجنة**». قال أبو حاتم: «هو منكر؛ لأن غيره من الثقات رواه عن أبي إسحاق موقوفاً، وهو المعروف»[13].

5- رتبته:

يتبين من تعريفي المنكر المذكورين آنفاً أن المنكر من أنواع الضعيف جداً؛ لأنه إما راويه ضعيف موصوف بفحش الغلط، أو كثرة الغفلة، أو الفسق، وإما راويه ضعيف مخالف في روايته تلك لرواية الثقة، وكلا القسمين فيه ضعف شديد.

المطلب الثالث
مراتب الجرح والتعديل عند ابن أبي حاتم

يعدّ ابن أبي حاتم من المتشددين في التوثيق ، فقد ذكره الحافظ الذهبي في القسم الأول الذي ضم المتعنتين في التوثيق المتثبتين في التعديل بغمز الراوي بالغلطتين والثلاث ويلين بذلك حديثه، ومن هذه الطبقة أيضاً: الجوزجاني، وأبو حاتم الرازي، والنسائي، وشعبة، وابن القطان، وابن معين، وابن المديني، ويحيى القطان[14].

وقد تبنى ابن أبي حاتم أقوال أبيه، في الوصف بالمنكر.

وقد قسم مراتب الجرح والتعديل أربعاً:

مراتب التعديل:

قال: «وجدت الألفاظ في الجرح والتعديل على مراتب شتى:

1 فإذا قيل للواحد: إنه ثقة أو متقن أو ثبت، فهو ممن يحتج بحديثه.

2 وإذا قيل له: صدوق، أو محله الصدق، أو لا بأس به، فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه، وهي المنزلة الثانية.

3 وإذا قيل: (شيخ)، فهو بالمنزلة الثالثة، يكتب حديثه وينظر فيه، إلا أنه دون الثانية.

4 وإذا قالوا: (صالح الحديث) فإنه يكتب حديثه للاعتبار»[15].

مراتب الجرح:

قال: «1- وإذا أجابوا في الرجل بـ(لين الحديث) فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتبارا.

2- وإذا قالوا: (ليس بقوي) فهو بمنزلة الأولى في كتبة حديثه إلا أنه دونه.

3- وإذا قالوا: (ضعيف الحديث)، فهو دون الثاني لا يطرح حديثه بل يعتبر به.

4- وإذا قالوا : (متروك الحديث)، أو (ذاهب الحديث)، أو (كذاب) فهو ساقط الحديث لا يكتب حديثه. وهو المنزلة الرابعة»[16].

وقد تابع الرازي على هذا التقسيم ابن الصلاح والنووي وغيرهما ، فوافقوه موافقة تامة، وجاء غيرهما فوافقوا على التقسيم وأحكامه من حيث الإجمال وزادوا عليه بعض التفاصيل، أشهرهم الذهبي، والعراقي، وابن حجر، والسخاوي[17].

من هذا يتبين أن ابن أبي حاتم هو الذي وضع اللبنات الرئيسة لمراتب الجرح

والتعديل وتقدمه في هذا الميدان.

المطلب الرابع
تعريف الحديث المنكر عند ابن أبي حاتم

لا يقف الباحث على تعريف واضح المعالم والحدود للحديث المنكر عند ابن أبي حاتم ، ولكن يمكن الوقوف على معاني الحديث المنكر من إطلاقات ابن أبي حاتم لهذا اللفظ، وقد اعتمد ابن أبي حاتم على أقوال أبيه ولم يكد يخرج عنها ، وقد أحصيت أكثر من (368) وصفاً للح ديث بالنكارة في علله ، و(356) مرة في كتابه الجرح والتعديل ويمكن إجمالها بما يأتي:

أولاً- الحديث الذي في إسناده راوٍ ضعيف:

قال: «وسألتُ أبِي عَن حدِيثٍ؛ رواهُ الحارِثُ بن وجِيهٍ، عن مالِكِ بن دِينارٍ، عن مُحمّدِ بن سِيرِين، عن أبِي هُريرة: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: تحت كُلِّ شعرةٍ جنابةٌ، فاغسِلُوا الشّعر وانقُوا البشر[18].

قال أبِي: هذا حدِيثٌ مُنكرٌ، والحارِثُ: ضعِيفُ الحدِيثِ»[19].

ثانيا- الحديث الذي في إسناده مجهول:

قال: «وسألتُ أبِي عَن حدِيثٍ؛ رواهُ هِشامُ بن عمّارٍ، عن حمّادِ بن عَبدِ الرّحمنِ، قال: حدّثنا إدرِيسُ بن صُبيحٍ الأودِيُّ، عن سعِيدِ بن المُسيَّبِ، قال: حضرتُ عَبد اللهِ بن عُمر فِي جِنازةٍ، فلمّا وَضَعها، قال: بِاسمِ اللهِ، وفِي سبِيلِ اللهِ، وعلى مِلّةِ رسُولِ اللهِ، فلمّا أخذ فِي تسوِيةِ اللّبِنِ على اللّحدِ، قال: اللّهُمّ أجِرهُ مِن الشّيطانِ , ومِن عذابِ القبرِ، ومِن عذابِ النّارِ، فلمّا سوّى الكثِيب عليها قام إِلى جانِبِ القبرِ، ثُمّ قال: اللّهُمّ جافِ الأرض عن جنبيها، وصعِّد روحها، ولقِّها مِنك رِضوانًا، قُلتُ: يا ابن عُمر، أشيئًا سمِعتهُ مِن رسُولِ اللهِ ﷺ، أو شيئًا قُلتهُ مِن رأيِك؟ قال: إِنِّي إِذًا لقادِرٌ على القولِ، بل شيءٌ سمِعتُهُ مِن رسُولِ اللهِ ﷺ[20].

قال أبِي: الحدِيثُ مُنكرٌ»[21].

ويبين ابن أبي حاتم علة النكارة في هذا الحديث بقوله: «إدريس بن صبيح الأودي، روى عن سعيد بن المسيب، روى عنه حماد بن عبد الرحمن، سمعت أبي يقول ذلك، وسألته عنه فقال: هو مجهول»[22].

فعلة النكارة هنا هي جهالة الأودي.

ثالثاً- في الإسناد راوٍ شديد الضعف متروك:

ومن الأمثلة على ذلك قوله:

«وسمِعتُ أبِي، وذكر الحدِيث الّذِي: رواهُ سُليمانُ بن شُرحبِيل، عنِ الحكمِ بن يعلى بن عطاءٍ، عن مُحمّدِ بن طلحة بن مُصرِّفٍ، عن أبِيهِ، عن أبِي مَعمَرٍ، يعنِي عَبد الله بن سخبرة، عن أبِي بكرٍ الصِّدِّيقِ، عن رسُولِ اللهِ ﷺ، قال: من بنى مسجِدًا ولو كمِفحصِ قطاةٍ بنيت لهُ بيتًا فِي الجنّةِ[23].

فسمِعتُ أبِي يقُولُ: هذا حدِيثٌ مُنكرٌ، والحكمُ بن يعلى متروكُ الحدِيثِ، ضعِيفُ الحدِيثِ»[24].

رابعاً- الحديث الموضوع:

وقد يعبر عن الحديث المنكر بالحديث الموضوع، ومن ذلك قوله:

«وسألتُ أبِي عَن حدِيثٍ؛ رواهُ عُبيدُ بن الصّبّاحِ المُقرِئُ، قال: حدّثنا كامِلُ بن العلاءِ التّيمِيُّ، عنِ الحكمِ بن عُتيبة، عن إبراهِيم، عن علقمة، عن عَبدِ اللهِ، قال:

بينما رسُولُ اللهِ ﷺ جالِسٌ مع أصحابِهِ إذ أقبلتِ امرأةٌ عُريانةٌ، فقام إِليها رجُلٌ مِن القومِ، فألقى عليها ثوبًا، وضمّها إِليهِ قال: فتغيّر وجهُهُ، فقال بعضُ أصحابِهِ: أحسبُها امرأتهُ، فقال النّبِيُّ ﷺ: أحسبُها غيرى، إِنَّ الله عزّ وجل كتب الغيرة على النِّساءِ، والجِهاد على الرِّجالِ، فمن صبر مِنهُنّ احتِسابًا كان له مِثلُ أجرِ شهِيدٍ.

قال أبِي: هذا حدِيثٌ مُنكرٌ.

وقال مرّةً أُخرى: هذا حدِيثٌ موضُوعٌ بِهذا الإِسنادِ»[25].

خامساً- في إسناد الحديث انقطاع:

ومن الأمثلة على ذلك قوله:

«وسألتُ: أي عَن حدِيثٍ؛ رواهُ جعفرُ بن بُرقان، عن أبِي الزُّبيرِ عن جابِرٍ: أنَّ النّبِيَّ ﷺ أمر أبا طيبة أن يحجِمهُ فِي رمضان مع غيبُوبةِ الشّمسِ.

فقال: هذا حدِيثٌ مُنكرٌ، حدّثنا بِهِ هِشامُ بن عمّارٍ، عن سعدان، عن جعفرٍ.

قال أبِي: وجعفرُ بن بُرقان لاَ يصِحُّ لهُ السّماعُ مِن أبِي الزُّبيرِ، ولعلّ بينهُما رجُلاً ضعِيفًا»[26].

سادسا- الحديث الذي وقع فيه تدليس:

ومن هذا قوله:

«وسمِعتُ أبِي، وذكر حدِيثًا حدّثنا بِهِ عن حيوة بن شُريحٍ، عن بقِيّة، عنِ الزُّبيدِيِّ، عنِ الزُّهرِيِّ، عن سالِمٍ، عنِ ابنِ عُمر: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يُسلِّمُ تسلِيمتينِ[27].

فقال أبِي: هذا حدِيثٌ مُنكرٌ»[28].

قلت: والحديث صحيح الإسناد وعلته أن فيه عنعنة بقية، كما قال الهيثمي[29].

سابعاً- الحديث الذي خالف فيه الضعيف الثقة:

وهذا يوافق التعريف الثاني للحديث المنكر الذي سبق ذكره [30]، ومن أمثلته، قول ابن أبي حاتم:

«وسألتُ أبِي عَن حدِيثٍ؛ رواهُ مُحمّدُ بن أبِي عدِيٍّ، عن مُحمّدِ بن عمرٍو، عنِ ابن شِهابٍ الزُّهرِيّ، عن عُروة، عن فاطِمة، أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال لها: إذا رأيتِ الدّم الأسود فأمسِكِي عنِ الصّلاةِ، وإِذا كان الأحمر فتوضّئِي[31].

فقال أبِي: لم يُتابِع مُحمّدُ بن عَمرٍو على هذِهِ الرِّوايةِ، وهُو مُنكرٌ»[32].

ثامناً- مخالفة الثقة من هو أوثق منه:

وهو المعروف بالحديث الشاذ عن المتأخرين[33].

ومن ذلك قوله: «وسألتُ أبِي عَن حدِيثٍ؛ رواهُ زيدُ بن أبِي الزّرقاءِ، عن سُفيان الثّورِيِّ، عن أبِي مِسكِينٍ، عن هُزيلِ بن شُرحبِيل، عن عَبدِ اللهِ بن مسعُودٍ، قال: قال رسُولُ اللهِ ﷺ: لِينهكنّ أحدُكُم أصابِعهُ قبل أن تنهكهُ النّارُ[34].

فسمِعتُ أبِي يقُولُ: رفعُهُ مُنكرٌ»[35].

قلت: فالعلة كما يلاحظ هي في رفع هزيل للحديث في حين أنه موقوف على ابن مسعود- رضي الله عنهما-.

تاسعاً- الحديث الذي أخطأ فيه الثقة:

ومن الأمثلة على هذا، قوله:

«وسألتُ أبِي عَن حدِيثٍ؛ رواهُ أبُو أُسامة، عن عُبيدِ اللهِ بن عُمر عن نافِعٍ، عنِ ابنِ عُمر، عنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي قِصّةِ ذِي اليدينِ[36].

قال أبِي: هذا حدِيثٌ مُنكرٌ، أخافُ أن يكُون أخطأ فِيهِ أبُو أُسامة»[37].

فالحديث إسناده صحيح ، وأبو أسامة هو «حماد بن أسامة القرشي، مولاهم الكوفي، أبو أسامة مشهور بكنيته، ثقة ثبت ربما دلس وكان بأخرة يحدث من كتب غيره، من كبار الطبقة التاسعة، مات سنة إحدى ومائتين وهو ابن ثمانين»[38].

والخطأ المحتمل هو أن يكون قد ح دث من كتب غيره ، لذلك عدّه من الأحاديث المنكرة.

ومن هذا يتبين لنا أن ابن أبي حاتم وافق أباه في الحديث المنكر ، وأن الحديث المنكر لا يختص عنده بما ذهب إليه المتأخرون من أنه ما خالف فيه الضعيف الثقة، أو أن فيه راوٍ فحش غلطه فحسب بل امتد ليشمل مديات أوسع من هذين بكثير.

الخاتمة

بعد هذه الجولة الموجزة في الحديث المنكر عند ابن أبي حاتم ، أوجز أهم النتائج بما يأتي:

1 - إن أبرز تعريفين للحديث المنكر : هو الحديث الذي في إسناده راو فَحُشَ غلطُه أو كثرت غفلته أو ظهر فسقه، أو هو ما رواه الضعيف مخالفاً لما رواه الثقة.

2 - إن الحديث المنكر عند ابن أبي حاتم غير محدد بل هو يشمل:

أولاً- الحديث الذي في إسناده راوٍ ضعيف.

ثانيا- الحديث الذي في إسناده مجهول.

ثالثاً- في الإسناد راوٍ شديد الضعف متروك.

رابعاً- الحديث الموضوع.

خامساً- في إسناد الحديث انقطاع.

سادسا– الحديث الذي وقع فيه تدليس.

سابعاً– الحديث الذي خالف فيه الضعيف الثقة.

ثامناً– مخالفة الثقة من هو أوثق منه.

تاسعاً– الحديث الذي أخطأ فيه الثقة.

3 –وبالنظر لتشدد ابن أبي حاتم في التجريح، فمن الطبيعي في ضوء ما تقدم أن لا يرجع إلى قوله في وصف الحديث بالمنكر.

4 –إن ابن أبي حاتم لم يخرج عن أحكام أبيه في وصف الأحاديث بالنكارة.

التوصيات

هذا البحث محاولة للفت الأنظار إلى أهمية التوسع في دراسة الموضوع ، وهو حري بدراسة ماجستير أو دكتوراه.

وصلى الله على سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه وسلم.

هوامش البحث

(1) ينظر : طبقات الحنابلة، لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى، (ت521هـ)، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ: 55/2، وفوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي، (ت764هـ)، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1951م: 260/1، وتذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي، (ت748هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ : 829/3–832، وطبقات المفسرين، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت911هـ)، تحقيق : علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1396هـ: 52، وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي، (ت1067هـ)، طبع بعناية محمد شرف الدين يالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1413هـ/ 1992م: 1/ 436.

[2] الأنساب، لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، (ت562هـ)، نشر المستشرق د .س.مرجليوث، تقديم وتعليق : عبد الله عمر البارودي، دار ا لجنان، بيروت- لبنان، ط1، 1408هـ: 279/2، 280.

[3] معجم البلدان، لأبي عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، (ت626هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ: 311/2.

[4] ينظر : طبقات الحنابلة : 55/2، وفوات الوفيات : 260/1، وتذكرة الحفاظ : 829/3-832، وطبقات المفسرين للسيوطي: 52، وكشف الظنون: 1/ 436.

[5] تذكرة الحفاظ: 830/3.

[6] ينظر : لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1968م: مادة (نكر) 233/5.

[7] ينظر : نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت852هـ)، دار إحياء التراث العربي، طبع ضمن كتاب سبل السلام، بيروت، بلا تاريخ : 47.

[8] منظومة البيقوني، عمر بن محمد بن فتوح البيقوني، تحقيق : كمال يوسف الحوت، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ط1، 1407هـ/ 1987م:

[9] ينظر: نخبة الفكر: 47.

[10] تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، لعبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت911هـ)، تحقيق: عبدالوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بلا تاريخ: 240/1.

[11] رواه النسائي في سنن النسائي الكبرى، لأبي عبدالله أ حمد بن شعيب بن علي بن عبدالرحمن النسائي (ت303هـ)، تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ / 1991م: 4/ 167 حديث رقم : 6724.

[12] تدريب الراوي: 240/1، ولم أقف على قول النسائي في كتبه المتوافرة لدي.

[13] علل الحديث، لابن أبي حاتم، تحقيق : محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1405هـ: 182/2.

[14] ينظر : ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي، (ت748هـ)، تحقيق : الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م: 4/1.

[15] الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 1271هـ/ 1952م: 1/ 37.

[16] الجرح والتعديل: 1/ 37.

[17] ينظر: علوم الحديث، لابن الصلاح المعروف بمقدمة ابن الصلاح، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، (ت643هـ)، تحقيق : نور الدين عتر، مطبعة الأصيل، حلب، 1386هـ/ 1966م: 110، 113، وميزان الاعتدال : 114/1، والتقييد والإيضَاح شَرْح مقدمة ابن الصلاح، لزين الدِّين عبد الرحيم العراقي، (ت806هـ)، تحقيق : عبد الرحمن مُحَمَّد عثمان، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بَيْرُوْت، 1389هـ/ 1966م: 110، وتقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (ت852هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط1، 1406هـ/ 1986م: 228-235، وفتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي، لشمس الدِّين مُحَمَّد بن عبدالرحمن بن مُحَمَّد السخاوي، (ت902هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ/ 1983م: 364.

[18] رواه ابن ماجه في سننه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، (ت275هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ : 1/ 196 حديث رقم: 598.

[19] علل الحديث: 29.

[20] ابن ماجه في سننه ج 1/ ص 496 حديث رقم: 1553، والبيهقي في سننه، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، (ت458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م: 4/ 56 حديث رقم: 6853.

[21] علل الحديث: 363/1.

[22] الجرح والتعديل: 264/2.

[23] علل الحديث: 140/1.

[24] علل الحديث: 140/1.

[25] علل الحديث: 313/1.

[26] علل الحديث: 255/1.

[27] رواه الطبراني في المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، (ت360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسين، دار الحرمين، القاهرة، ط1، 1415هـ: 1/ 44 حديث رقم: 3596.

[28] علل الحديث: 181/1.

[29] ينظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، (ت807هـ)، دار الريان للتراث، بيروت، ودار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 1407هـ: 146/2.

[30] ينظر: ص6.

[31] البيهقي في سننه الكبرى: 1/ 331 حديث رقم: 1470.

[32] علل الحديث: 49/1.

[33] ينظر: علوم الحديث: 36.

[34] الحديث رواه ابن أبي شيبة في الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، (ت235هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ: 1/ 19، الحديث رقم : 6 بلفظ: «حدثنا أبو الأحوص عن ابن مسكين عن هزيل، قال: قال عبد الله : لينهكن الرجل ما بين أصابعه بالماء أو لتنهكنه النار».

[35] علل الحديث: 70/1.

[36] الحديث رواه ابن خزيمة في صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، (ت311هـ)، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1390هـ/ 1970م: 2/ 120 حديث رقم: 1038.

[37] علل الحديث: 99/1.

[38] تقريب التهذيب: 618.

المصادر والمراجع

1. الأنْسَاب، لأبي سعيد عَبْد الكريم بن مُحَمَّد بن منصور التميمي السمَعَانِي، (ت562هـ)، نشر المستشرق : د.س.مرجليوث، تقديم وتعليق : عبد الله عُمَر البارودي، دَار الجنان، بَيْرُوْت– لَبْنَان، ط1، 1408هـ.
2. تدريب الراوي فِي شَرْح تَقْرِيْب النواوي، لعبدالرحمن بن أَبِي بَكْرٍ السيوطي، (ت911هـ)، تحقيق: عبدالوهاب عَبْد اللطيف، مكتبة الرياض الْحَدِيثة، الرياض، بلا تاريخ.
3. تَذْكِرَة الحُفّاظ، لأبي عبد الله شمس الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد بن عثمان ابن قايماز التُّركماني الذَّهَبي، (ت748هـ)، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، بلا تاريخ.
4. تَقْرِيْب التَهْذِيب، لأبي الْفَضْل أَحْمَد بن علي بن حَجَر العَسْقلاني الشَّافِعِيّ، (ت852هـ)، تحقيق: مُحَمَّد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط1، 1406هـ/ 1986م.
5. التقييد والإيضَاح شَرْح مقدمة ابن الصلاح، لزين الدِّين عبد الرحيم العراقي، (ت806هـ)، تحقيق: عبد الرحمن مُحَمَّد عثمان، دار الفكر للطبلعة والنشر، ط1، بَيْرُوْت، 1389هـ/ 1966م.
6. الجَرْح والتَّعْدِيل، لابن أَبِي حاتم، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، ط1 بَيْرُوْت، 1271هـ/ 1952م.
7. سُنَن ابْنُ مَاجَهْ، لأبي عبدالله مُحَمَّد بن يَزَيْد القَزْويني، (ت275هـ)، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عَبْد الباقي، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، بلا تاريخ.

8. سُنَن البَيْهَقي الكُبرى ، لأبي بكْر أَحْمَد بِن الحسين بِن عَلِيّ بِن موسى البَيْهَقي ، (ت458هـ)، تحقيق: مُحَمَّد عَبْد القادر عطا ، مَكْتَبَة دار الباز ، مكة المكرمة ، 1414هـ/ 1994م.

9. سُنَن النَّسَائِيّ الكُبْرَى، لأبي عبدالله أَحْمَد بن شُعَيب بن علي بن عبدالرحمن النَّسَائِيّ ، (ت303هـ)، تحقيق : د.عَبْد الغفار سليمان البنداري ، وسيد كسروي حسن ، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط1، 1411هـ/ 1991م.

10. صَحِيْح ابْنِ خُزَيْمَةَ ، لأَبِي بَكْرٍ مُحَمَّد بن إِسْحَاق بن خُزَيْمَةَ السُّلَمِيّ النيسابوري ، (ت311هـ)، تحقيق : د.مُحَمَّد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإِسْلامِيّ ، بَيْرُوْت ، ط1، 1390هـ/ 1970م.

11. طبقات الحنابِلة ، لأبي الحسين مُحَمَّد بن أَبِي يَعْلَى ، (ت521هـ)، تحقيق : مُحَمَّد حَامِد الفقي، دَار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، بلا تاريخ.

12. طبقات المفسرين، لجلال الدِّين عبد الرحمن بن أَبِي بَكْرٍ السيوطي، (ت911هـ)، تحقيق : علي مُحَمَّد عُمَر ، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1396هـ.

13. علل الْحَدِيث ، لابن أبي حاتم ، تحقيق : محب الدِّين الْخَطِيب ، دَار المَعْرِفَة ، بَيْرُوْت ، 1405هـ.

14. علوم الحديث، لابن الصلاح المعروف بمقدمة ابن الصلاح، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ، (ت643هـ)، تحقيق : نور الدين عتر ، مطبعة الأصيل ، حلب ، 1386هـ/ 1966م.

15. فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي ، لشمس الدِّين مُحَمَّد بن عبدالرحمن بن مُحَمَّد السخاوي، (ت902هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ/ 1983م.

16. فوات الوَفَيَات ، لمُحَمَّد بن شاكر بن أَحْمَد الكتبي ، (ت764هـ)، تحقيق : مُحَمَّد محيي الدِّين عَبْد الحميد، مطبعة السعادة، مصر ، 1951م.

17. الكِتَاب الْمُصَنَّف فِي الأَحَادِيْث والآثَار ، لأَبِي بَكْرٍ عبدالله بن مُحَمَّد ابن أَبِي شَ يْبَةَ الكوفي ، (ت235هـ)، تحقيق : كمال يوسف الحوت ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط1، 1409هـ.
18. كَشْف الظُّنُونُ عن أسامي الكتب والفنون ، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرُّوْمِيّ الْحَنَفِيّ الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي ، (ت1067هـ)، طبع بعناية مُحَمَّد شرف الدِّين يالتقايا ، ورفعت بيلكه الكليسي ، دَار الكتب العلمية ، بَيْرُوْت ، ط1، 1413هـ / 1992م.
19. لِسَان العَرَب ، لأبي الْفَضْل جمال الدِّين مُحَمَّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، (ت711هـ)، دَار صادر ، بَيْرُوْت، لَبْنَان ط1، 1968م.
20. مَجْمَع الزَّوَائِدِ ومَنْبَع الْفَوَائِد ، لنور الدِّين علي بن أَبِي بَكْرٍ الهَيْثَمي ، (ت807هـ)، دَار الريان للتراث، بَيْرُوْت، ودَار الكِتَاب العَرَبِيّ، القاهرة، ط1، 1407هـ.
21. الْمُعْجَم الأوْسَط، لأبي القاسم سليمان بن أَحْمَد الطبراني، (ت360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن مُحَمَّد ، وعبد المحسن بن إبْرَاهِيم الحسين ، دَار الحرمين ، القاهرة ، ط1، 1415هـ.
22. مُعْجَم الْبُلْدَان، لأبي عبد الله شهاب الدِّين يَاقُوت بن عبد الله الحموي الرُّوْمِيّ البَغْدَادي ، (ت626هـ)، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، بلا تاريخ.
23. منظومة البيقوني، عُمَر بن مُحَمَّد بن فتوح البيقوني ، تحقيق: كمال يوسف الحوت ، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بَيْرُوْت، ط1، 1407هـ/ 1987م.
24. مِيْزَان الاعْتِدَالَ في نقد الرجال، لأبي عبدالله شمس الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد بن عثمان بن قايماز التُّركماني الذَّهَبي، (ت748هـ)، تحقيق: الشيخ علي مُحَمَّد معوض، والشيخ عادل أَحْمَد عَبْد الموجود، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط1، 1995م.
25. نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثَر ، لأَحْمَد بن علي بن حجر العسقلاني ، (ت852هـ)، دَار إِحْيَاء التُّرَاث العَرَبِيّ، طبع ضمن كِتَاب سبل السلام بَيْرُوْت، بلا تاريخ.

الوسائل العملية لتوقير واحترام المسنين في ضوء السنة النبوية

د.فراس محمد إبراهيم
كلية أصول الدين- قسم الحديث وعلومه

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه الغر الميامين.

مما لاشك فيه أن الإسلام دين إنساني ، يحترم الإنسان ويصون كرامته كبيرا وصغيرا، ولقد كرم الله بني آدم وجعله خليفته في الأرض لعمارتها ، وحرص الإسلام على تنظيم العلاقا ت الأسرية والاجتماعية على أساس من العدل والمساواة والتعاون والإخاء والحرمة والمحبة والمودة والسكينة والعطف والتضامن والتساند والتكافل.

وإذا كان الإسلام قد حرص على صون كرامة الإنسان في كل مراحل عمره، فقد عني عناية خاصة بتوقير الكبار واحترامهم والعطف عليهم والإحسان إليهم.

ويحاول الباحث في هذه الدراسة تسليط الضوء على المرحلة الأخيرة من مراحل عمر الإنسان، فأهمية هذه الدراسة تأتي من أنه ا تدعو للاهتمام بأصحاب هذه المرحلة وبذل الجهود لخدمتهم، ومنحهم الرعاية التي جعلها الإسلام لهم، فلقد حرص الإسلام على هذه المرحلة وجعلها محطة تكريم وعناية خاصة ، وأوصى بأهلها مزيد رعاية، واحترام وتوقير ، ذلك أن صاحبها يتصف بالضعف وحاجته إلى الآخرين لخدمته والقيام بشؤونه الدنيوية، فهي مرحلة عصيبة، ولا عجب أن الرسول ﷺ تعوَّذ منها فلقد روى أنس ؓ أن النبي ﷺ كان يقول : «**اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والهرم** ... الحديث»[1].

أما هدف الدراسة فهو التعرف إلى الوسائل العملية التي لها أصل شرعي لتوقير واحترام هذه الفئة، والتي فعلها النبي ﷺ وحث أصحابه لفعلها.

فالنبي عليه الصلاة والسلام دعانا إلى توقير الشيخ الكبير وإجلاله فقال ﷺ: «**من تعظيم الله عزّ وجلّ إجلال ذي الشيبة المؤمن** »[2]، وروي عنه أيضاً: «**ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا**»[3].

ويظهر ذلك التوقير والاحترام في العديد من الممارسات العملية في حياة المجتمع المسلم، وجميع هذه الممارسات لها أصل شرعي، بل فيها حث وتوجيه نبوي فضلاً عن ممارساته مع المسنِّين وتوجيه أصحابه نحو العناية بالمسنِّين، وتوقيرهم واحترامهم وتقديمهم في أمور كثيرة.

أما المنهج الذي سرت عليه في كتابة هذا البحث فكان كما يأتي:

أولاً: بينت معنى التوقير والاحترام، ومعنى المسنين في اللغة وفي المفهوم الاجتماعي.

ثانياً : اعتمدت منهج الدراسة التحليلية للأحاديث التي تخص الموضوع، وقد سلكت في دراسة الحديث وتحليله المنهج الآتي:

1. أذكر أهم متابعات الحديث وشواهده، حسب المنهج العلمي المتبع في التخريج وذلك بإيراد المتابعة التامة فالقاصرة.
2. التعريف بإيجاز برجال السند بالنسبة للأحاديث في غير الصحيحين، أما رجال أحاديث البخاري ومسلم، فلم أترجم لهم لشهرتهم في العدالة والضبط، ولكونهم جاوزوا القنطرة كما قيل.
3. أبين الألفاظ الغريبة الواردة في الحديث، وأوضح معانيها.
4. أبين المعنى الإجمالي للحديث.
5. أختم باستخلاص الفوائد والدروس التي يمكن استنباطها من الحديث.

أما مصادر الدراسة الحديثية فهي على سبيل المثال لا الحصر : كتب الحديث التسعة وغيرها من مصادر الحديث رواية، وكتب الشروح، وكتب الرجال والجرح والتعديل، إضافة إلى مصادر العلوم التربوية والنفسية.

ثالثاً: قسّمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وثمانية مباحث وخاتمة، فأما المقدمة فقد بيّنت فيها أهمية الموضوع، وهدفه، ومنهجي في كتابته، وأما التمهيد فبيّنت فيه معنى التوقير، ومعنى المسنين، وأما المباحث الثمانية فتضمنت الوسائل العملية والتي بها نصل إلى احترام وتوقير كبار السن، وتضمن البحث خاتمة شملت أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها البحث.

وختاماً فهذا جهدي المتواضع، أعترف فيه بالعجز والتقصير في عدم إعطاء الموضوع حقه، وأقدمه بين يدي من يقرؤه، سائلاً الله ﷻ قبوله، فما كان فيه من صواب فمن الله ﷻ، وما كان فيه من خطأ فهو مني وبسبب تقصيري، وأسأله تعالى العفو والغفران.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

مبحث تمهيدي
تعريف المصطلحات

قبل الدخول في مضمون هذا البحث، لابد من تحديد بعض المصطلحات وبيان معانيها:

أولا- التوقير لغة:

وردت كلمة وقر وهي مصدر التوقير في اللغة بعدة معانٍ، منها:

1. الوَقْرُ: ثِقَلٌ في الأُذُنِ أو ذَهابُ السَّمْعِ، يقال: وَقِرَتْ أُذنه بالكسر تَوْقَرُ وقْراً أَي صَمَّتْ . قال الله تعالى: ﴿وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ﴾[4][5].
2. والوِقْرُ بالكسر : الثِّقْلُ يحمل على ظهرٍ أَو على رأْسٍ، يقال : جاء يحمل وِقْرَه، وقيل الوِقْرُ الحِمْل الثقيل، يقال: أَوْقَرَتِ النخلةُ أَي كَثُرَ حَمْلُها[6].
3. والوَقْرُ: الصَّدْعُ في السَّاق[7].
4. والوَقار الحلم والرَّزَانة، وَقَرَ يَقِرُ وَقاراً ووَق ارَةً، ووَقَرَ قِرَةً وتَوَقَّرَ واتَّقَرَ تَرَزَّنَ، والتوقير التعظيم والتَّرْزِينُ والتبجيل ووَقَّرْتُ الرجل إِذا عظمته[8].

وما يهمنا في بحثنا هذا المعنى الرابع للتوقير وهو التبجيل والاحترام.

ثانياً- المسن:

1 -المسن لغة:

لقد استعمل العرب كلمة (المسن) للدلالة على الرجل الكبير، فتقول : «أسَنَّ الرجل: كَبُر، وكبرت سِنُّة، يُسنُ إسناناً فهو مسن»[9].

كما تستخدم العرب ألفاظاً مرادفة للمسن فتقول : (شيخ)، وهو «من استبانت فيه السِّنُّ وظهر عليه الشيب»، وبعضهم يطلقها على من جاوز الخمسين . وقد تقول: (هَرِم)، وهو (أقصى الكبر) وجميع هذه الألفاظ تدل على كبر السن[10].

2 -المسن في الاصطلاح الاجتماعي:

عرّف (أغآ) المُسِنّ بأنه : (من دخل طور الكبر)، ثمَّ يحدد الكبر بأنه : «حقيقة بيولوجية تميز التطور الختامي في دورة حياة البشر»[11].

المبحث الأول

تقديم الكبار في الطعام والشراب والسواك

أولاً- تقديم الكبار في الطعام والشراب:

قال الإمام البخاري: «حدثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك، عن أبي حازم بن دينار، عن سهل بن سعد الساعدي ﷺ: أن رسول الله ﷺ أتي بشراب فشرب منه وعن يمينه غلام وعن يساره الأشياخ، فقال للغلام : **أتأذن لي أن أعطي هؤلاء** ؟ فقال الغلام: والله يا رسول الله لا أوثر بنصيبي منك أحدا، قال: فتله رسول الله ﷺ في يده»[12].

تخريج الحديث

للحديث متابعات:

تابع يحيى بن قزعة وقتيبة بن سعيد وإسماعيل بن عبد الله بن عبد الله بن أويس وإسحاق بن يحيى، جميعهم عبد الله بن يوسف في رواية الحديث عن مالك:

1. أما متابعة يحيى بن قزعة، فأخرجها البخاري في صحيحه[13].
2. أما متابعة قتيبة بن سعيد، فأخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما[14].
3. أما متابعة إسماعيل بن عبد الله بن عبد الله بن أبي أويس، فأخرجها البخاري في صحيحه[15].
4. أما متابعة إسحاق بن عيسى، فأخرجها الإمام أحمد في مسنده[16].

المعنى العام:

يبين الحديث أن النبي ﷺ قُدِم له شراب فشرب منه، وكان على يمينه غلام وعلى شماله شيوخ، والسنة واضحة من استحباب التيامن في كل ما كان من أنواع الإكرام، وأن الأيمن يقدم في الشراب ونحوه وان كان صغيرا أو مفضولاً، فأراد النبي ﷺ أن يبدأ بالكبار تألفاً لقلوبهم، وإعلاماً بودهم، وإيثار كرامتهم، إذا لم تمنع منها سنة، فاستأذن عليه الصلاة والسلام من الغلام، فرفض الغلام أن يؤثر بنصيبه لغير رسول الله ﷺ، فوضع النبي ﷺ الإناء في يمينه[17].

الفوائد

تضمن الحديث بيان سنة وهى أن الأيمن أحق ولا يدفع إلى غيره إلا بأذنهوأنه لا بأس باستئذانه وأنه لا يلزمه الأذن[18].

ثانياً- تقديم الكبار في السواك:

قال الإمام البخاري : «قال عفان : حدثنا صخر بن جويرية ، عن نافع ، عن ابن عمر ، أن النبي ﷺ قال : **أراني أتسوك بسواك ، فجاءني رجلان أحدهما أكبر من الآخر ، فناولت السواك الأصغر منهما** فقيل لي: كبر ، فدفعته إلى الأكبر منهما»[19].

تخريج الحديث

متابعات الحديث:

تابع علي بن نصر الجهضمي، عفان بن مسلم في روايته الحديث عن صخر بن جويرية، أخرجه الإمام مسلم في صحيحه[20].

المعنى العام

رأى النبي عليه الصلاة والسلام في المنام أنه يتسوك بسواك، وجاءه رجلان أحدهما أكبر من الآخر، فقدم السواك للأصغر، فقال له جبريل ﵇ قدم الأكبر في السن، فأخذ السواك وأعطاه للأكبر[21].

الفوائد

1. يلتحق بالسواك الطعام والشراب والمشي والكلام[22].
2. إن استعمال سواك الغير ليس بمكروه، إلا أن المستحب أن يغسله ثم يستعمله[23].

تقديم الكبار في الطعام والشراب والسواك يدخل السرور على أنفسهم

إن تقديم الكبار في الطعام والشراب وما سواهما على من هو دونهم سناً يدخل السرور على أنفسهم ويشعرهم باهتمام وتوقير الآخرين لهم، ولقد حض الإسلام وحرص على إدخال السرور على نفس المسلم ورتب على ذلك الأجر الجزيل، بل وعده الرسول ﷺ من أفضل الأعمال، فعن أبي هريرة قال: «سئل رسول الله ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: **أن تدخل على أخيك المسلم سرورا أو تقضي عنه دينا أو تطعمه خبزا**»[24].

تقديم الكبار سبب لتنمية العلاقات الاجتماعية

لقد اهتمت المجتمعات الحديثة بتنمية العلاقات الإنسانية السل يمة القائمة على التعاون وإيثار الغير وتقديمه، والتسامح والمودة، وإلى جانب اهتمامها بالطفولة ومراحلها المختلفة فلم تنس كبار السن، ووجهت لهم الاهتمام من خلال التعرف إلى حاجاتهم ونشاطهم وما يكفل لهم العيش الحر الكريم، وأنهم يملكون الخبرات المختلفة التي يمكن رفع غيرهم بها وما كسبوه من طيبات التراث الفكري[25].

ولا شك أن تقديم الكبير على غيره يشعره بأهميته واهتمام الآخرين به وتقديرهم وتوقيرهم له، مما يؤدي ذلك إلى تنمية العلاقات الاجتماعية وتماسك المجتمع.

المبحث الثاني
تقديم الكبار في الكلام

قال الإمام البخاري: «حدثنا أبو نعيم، حدثنا سعيد بن عبيد، عن بشير بن يسار زعم أن رجلا من الأنصار يقال له سهل بن أبي حثمة، أخبره أن نفرا من قومه انطلقوا إلى خيبر فتفرقوا فيها فوجدوا أحدهم قتيلا، وقالوا للذي وجد فيهم قد قتلتم صاحبنا، قالوا : ما قتلنا ولا علمنا قاتلا . فانطلقوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله، انطلقنا إلى خيبر فوجدنا أحدنا قتيلا فقال: **(الكبر الكبر)**. فقال لهم: **تأتون بالبينة على من قتله** . قالوا : ما لنا بينة قال : **فيحلفون** . قالوا : لا نرضى بأيمان اليهود، فكره رسول الله ﷺ أن يبطل دمه فوداه مائة من إبل الصدقة»[26].

تخريج الحديث

للحديث متابعات:

1. تابع أحمد بن سليمان، الإمام البخاري في روايته الحديث عن أبي نعيم، أخرجه النسائي في سننه[27].
2. وتابع يحيى بن سعيد ومحمد بن إسحاق، سعيد بن عبيد في روايته الحديث عن بشير بن يسار:

أ. أما متابعة يحيى بن سعيد، فأخرجها النسائي في سننه[28]، وأبو داود في سننه[29]، والإمام أحمد في مسنده[30].

ب.وأما متابعة محمد بن إسحاق، فأخرجها الدارمي في سننه[31].

الألفاظ الغريبة

1. الكبر الكبر: أي ليبدأ الأكبر بالكلام، إرشاداً إي الأدب في تقديم ذوي السن والكبر[32].
2. فوداه: وداه: أعطى ديته[33].

المعنى العام

يبين الحديث أن نفراً من الأنصار ذهبوا إلى خيبر، وقد ورد في الأدب المفرد أن النفر هم عبد الله بن سهل ومحيصة بن مسعود[34]، وعندما دخلوا إلى خيبر تفرقوا هناك، ثم بعد ذلك وجِد عبد الله بن سهل مقتولاً، فاتهم محيصة اليهود الذين كان فيهم عبد الله أنهم قتلوه، فأنكروا وقالوا: والله ما قتلناه وانطلقوا إلى رسول الله ﷺ، وجاء أخو المقتول عبد الرحمن بن سهل ومعه حويصة ومحيصة ابنا مسعود فكلموا النبي ﷺ في أمر صاحبهم، وقد بدأ الكلام أصغرهم سناً، عند ذاك قال النبي ﷺ: **الكبر الكبر** ، أي ليتكلم الأكبر سناً، فتكلم أكبرهم وطلب منه النبي عليه الصلاة و السلام أن يأتي بالبينة على من قتله فقالوا : مالنا بينة، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: **يحلفون**، فلم يرضوا بحلف اليهود، فكره النبي ﷺ أن يذهب دمه فدفع ديته مئة من إبل الصدقة، وفعل النبي ﷺ ذلك على مقتضى كرمه وحسن سياسته، وجلباً للمصلحة ودرءاً للمفسدة على سبيل التأليف، ولا سيما عند تعذر الوصول إلى استيفاء الحق[35].

الفوائد:

1. يقدم الأكبر عند تساويهم في الفضل وأما إذا كان الصغير ذا فضل فلا بأس أن يتقدم[36].
2. يمكن الدفع من بيت المال لقطع المنازعة وإصلاح ذات البين[37].

الحكمة من تقديم الكبير في الكلام

إنّ تقديم الكبير للكلام فيه حكمة كبيرة، ألا وهي تهيئة الجو النفسي للمستمعين، فحين يتكلم الأكبر سنا فإنّه يوفر على القلوب الحقد والتحاسد من المستمعين، محترمين بذلك أولويته وحقه في الكلام، حتى ولو كان يعي أنّه ليس على جادة الحق، مما يمد الأصغر بتقنية حسن الا ستماع وفرصة معرفة محاوره ووجهة نظره، واجتناب مقاطعة المتكلم مما يعطي النفس المجال أن تتمكن من الاستماع ويغذيها ويرتب أفكارها، ويبني على ما بدأه الأكبر في كلامه.

وإن نماء العقل لا يكون إلا بكثرة الاستعمال أي بالتجارب، كالذي يحصل لكبار السن من الحنكة وصحة الروية لكثرة التجارب وممارسة الأمور، ولذلك مدحت العرب آراء الشيوخ حتى قال بعضهم: «المشايخ أشجار الوقار ومنابع الأخبار، لا يطيش لهم سهم ولا يسقط لهم وهم، إن رأوك في قبيح صدوك، وإن أبصروك على جميل أمدوك». وقيل: «عليكم بآراء الشيوخ فإنهم وإن فقدوا ذكاء الطبع فقد مرت على عيونهم وجوه العبر، وتصدت لأسماعهم آثار الغير...»[38].

المبحث الثالث

تقديم الكبار في الصلاة

قال الإمام مسلم: «حدثنا يحيى بن حبيب الحارثي وصالح بن حاتم بن وردان، قالا: حدثنا يزيد بن زريع، حدثني خالد الحذاء، عن أبي معشر، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: **ليلني منكم أولو الأحلام والنهى، ثم الذين يلونهم**، ثلاثا **وإياكم وهيشات الأسواق**»[39].

تخريج الحديث

للحديث متابعات:

1. تابع نصر بن علي الجهضمي، و يونس بن محمد بن مسلم و زكريا بن عدي، جميعهم يحيى بن حبيب وصالح بن حاتم في روايتهما الحديث عن يزيد بن زريع:

أ. أما متابعة نصر بن علي الجهضمي فأخرجها الترمذي في سننه[40].

ب. أما متابعة يونس بن محمد بن مسلم، فأخرجها الإمام أحمد في مسنده[41].

ج. وأما متابعة زكريا بن عدي، فأخرجها الدارمي في سننه[42].

2. وتابع عبد الله بن شخيرة، علقمة في رواية الحديث عن ابن مسعود، أخرجه النسائي في سننه [43]، وأبو داود في سننه [44]، وابن ماجه في سننه [45]، والإمام أحمد في مسنده[46]، والدارمي في سننه[47].

الألفاظ الغريبة

1. الأحلام: الحلم: الأناة والتثبت في الأمور وذلك شعار العقلاء[48].
2. النهى: العقول الراجحة[49].
3. هيشات: الفتنة والهيج وارتفاع الأصوات[50].

المعنى العام

أمر النبي عليه الصلاة والسلام، أن يقف خلفه في الصلاة البالغين من أصحاب العقول الراجحة، ثم يقف خلفهم من هو أصغر سناً، ثم من هو أصغر، وجاء هذا الأمر لتقديم الأفضل فالأفضل إلى الأمام لأنه أولى بالإكرام، ولأنه ربما احتاج الإمام إلى من يخلفه فيكون كبير السن صاحب العقل الراجح هو أولى، ولأنه يتفطن لتنبيه الإمام على السهو لما لا يتفطن له غيره، وكذلك ليضبطوا صفة الصلاة ويحفظوها وينقلوها ويعلموها الناس وليقتدي بأفعالهم من وراءهم، وحذر النبي ﷺ أصحابه أن يكونوا مختلطين في الصلاة اختلاطهم في الأسواق[51].

الفوائد

لا يختص هذا التقديم بالصلاة بل السنة أن يقدم أهل الفضل في كل مجمع إلى الأمام وكبير المجلس، كمجالس العلم والقضاء والذكر والمشاورة ومواقف القتال وإمامة الصلاة والتدريس والإفتاء ونحوها، ويكون الناس فيها على مراتبهم في العلم والدين والعقل والشرف والسن والكفاءة[52].

الأثر التربوي لتقدم الكبار في الصفوف

إن المصطفى ﷺ في هذا الموضع خص أكابر الصحابة رضوان الله عليهم بالتقديم على الأصغر منهم نظراً منه إلى تساويهم في العلم والتعلم منه عليه الصلاة والسلام فإذا تساووا في ذلك كان وصف الكبر فيهم صفة مميزة للكبير ع ن من دونه في السن فيقدم الكبير، إن هذا التقديم له الأثر التربوي البالغ للكبير والصغير فهو يحفظ مكانة

الكبير ويزيده اعتداداً بنفسه وبدينه وتمسكاً برسوله ﷺ، زيادة على تعليم الصغير بأنه سيصبح يوماً ما كبيرا وسينال الدرجة نفسها[53].

المبحث الرابع
إكرام كبار السن

قال الإمام أحمد : «حدثنا محمد بن سلمة الحراني ، عن هشام ، عن محمد بن سيرين ، قال : سئل أنس بن مالك عن خضاب رسول الله ﷺ، فقال : إن رسول الله ﷺ لم يكن شاب إلا يسيرا، ولكن أبا بكر وعمر بعده خضبا بالحناء والكتم . قال: وجاء أبو بكر بأبيه أبي قحافة إلى رسول الله ﷺ يوم فتح مكة يحمله ؛ حتى وضعه بين يدي رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ لأبي بكر : **لو أقررت الشيخ في بيته لأتيناه مكرمة لأبي بكر** ، فاسلم ولحيته ورأسه كالثغامة بياضا، فقال رسول الله ﷺ: **غيروهما وجنبوه السواد**»[54].

تخريج الحديث:

أولاً– متابعات الحديث:

تابع أحمد بن أبي شعيب، الإمام أحمد في روايته الحديث عن محمد بن سلمة الحراني، أخرجه الحاكم في مستدركه، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[55].

ثانياً– وللحديث شاهد:

من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال : أتي بأبي قحافة يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بياضا، فقال رسول الله ﷺ: **غيروا هذا بشيء واجتنبوا السواد** . أخرجه الإمام مسلم في صحيحه[56]، والنسائي في سننه[57]، وأبو داود في سننه[58].

ترجمة الرواة:

1. محمد بن سلمة بن عبد الله الباهلي، مولاهم، أبو عبد الله الحراني، روى عن هشام بن حسان وغيره وروى عنه الإمام أحمد وغيره، مات سنة 191هـ، قال عنه النسائي: ثقة، وقال عنه ابن حجر: (ثقة)[59].

2. هشام بن حسان الأزدي القردوسي أبو عبد الله البصري، روى عن محمد بن سيرين وغيره، وروى عنه محمد بن سلمة وغيره، مات سنة 148 هـ، وثقه يحيى بن معين [60] وقال ابن حجر: «ثقة من أثبت الناس في ابن سيرين»[61].
3. محمد بن سيرين الأنصاري مولاهم، أبو بكر بن عميرة البصري، إمام وقته روى عن مولاه أنس بن مالك وزيد بن ثابت والحسن بن علي بن أبي طالب وغيرهم، وروى عنه هشام بن حسان وغيره، مات سنة 110هـ، قال عنه يحيى بن معين والنسائي : ثقة، وقال العجلي : بصري، تابعي، ثقة [62]. وقال ابن حجر : «ثقة ثبت عابد كبير القدر كان لا يرى الرواية بالمعنى»[63].
4. أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي النجاري البصري، خادم رسول الله ﷺ، يكنى أبا حمزة سمي باسم عمه أنس بن النضر، خدم النبي ﷺ عشر سنين ودعا له النبي ﷺ، وكانت إقامته بعد النبي ﷺ بالمدينة ثم شهد الفتوح ثم قطن البصرة ومات بها سنة 193هـ[64].

أقوال العلماء

قال الألباني: صحيح[65]، وقال عنه شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم, رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن سلمة الحراني فمن رجال مسلم[66].

وخلاصة القول:

فإن الحديث توفرت فيه شروط الحديث الخمسة فإسناده صحيح.

الألفاظ الغريبة

1. الكتم: نبت يشبه الحناء يصبغ به[67].
2. كالثغامة: الثغامة: نبات أبيض الزهر والثمر[68].

المعنى العام

يبين الحديث أن أبا بكر ﷺ حمل أباه بعدما شاب وكبر سنه وجاء به إلى النبي ﷺ ليعلن إسلامه، فقال النبي ﷺ لأبي بكر لو تركته مستقراً في بيته لأتيناه ، وما ذاك إلا لكبر سنه وشيبته إكراماً لأبي بكر ﷺ. وأمرهم النبي ﷺ بصبغ لحيته ورأسه بصفرة أو حمرة، وأن يجتنبوا السواد[69].

حاجة الكبير إلى الإكرام

إن إكرام الكبير أمر أكده الإسلام وشرعه رسوله ﷺ، والتربية الحديثة تؤيد ذلك، حيث أن إحدى الأدبيات أوردت بأن الكبير بحاجة إلى التقدير وإلى الانتماء، وإذا ما أحس بأن هاتين الحاجتين مشبعتان لديه فإن هذا يعد بمثابة أحد المؤثرات المهمة لتوافقه مع الآخرين، ويحدث العكس إذا ما أحس بأنه غير مشبع وأن حاجاته محبطة(70).

أثر إكرام الصغير للكبير

أن إحسان الشاب للشيخ وإكرامه له، يكون سبباً لأن يقيِّض الله للشاب من يكرمه عند كبره، كما ويكون سبباً لإطالة عمره، فـعن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ما أكرم شابٌ شيخاً لسنِّه إلا قيَّض الله له من يُكرمه عند سنِّه»(71)، وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴿٦٠﴾ ﴾(72).

المبحث الخامس
الحياء من كبار السن

الحديث الأول

قال الإمام مسلم: «حدثنا عقبة بن المثنى وعقبة بن مكرم العمي، قالا: حدثنا بن أبي عدي، عن حسين عن عبد الله بن بريدة، قال: قال سمرة بن جندب: قد كنت على عهد رسول الله ﷺ غلاما فكنت أحفظ عنه، فما يمنعني من القول إلا أن ههنا رجالا هم أسن مني. وقد صليت وراء رسول الله ﷺ على امرأة ماتت في نفاسها فقام عليها رسول الله ﷺ في الصلاة وسطها»(73).

تخريج الحديث

للحديث متابعات:

تابع إبراهيم بن سعد، عبد الوارث بن سعيد في روايته الحديث عن حسين بن ذكوان، أخرجه الإمام أحمد في مسنده(74).

المعنى العام

يبين سمرة بن جندب ﷺ أنه كان يحفظ الكثير عن رسول الله ﷺ، إلا أنه لم يكن يتكلم أو يجيب على سؤال يوجه للجميع وهو بحضرة من هو أكبر منه سناً حياءً منهم واحتراماً لهم، ثم يذكر في الحديث أن النبي ﷺ صلى على جنازة امرأة ووقف وسطها[75].

الحديث الثاني

قال الإمام البخاري: «حدثنا إسماعيل، قال: حدثني مالك، عن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: **إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها , وهي مثل المسلم, حدثوني ما هي؟** فوقع الناس في شجر البادية , ووقع في نفسي أنها النخلة , قال عبد الله: فاستحييت, فقالوا يا رسول الله : أخبرنا بها , فقال رسول الله ﷺ: **هي النخلة ,** قال عبد الله: فحدثت أبي بما وقع في نفسي, فقال: لأن تكون قلتها أحب إلي من أن يكون لي كذا وكذا»[76].

تخريج الحديث

للحديث متابعات:

1. تابع معن بن عيسى وعبد الملك بن عمر، كلاهما إسماعيل بن عبد الله بن عبد الله بن أبي أويس في روايته الحديث عن مالك بن أنس.
   أ. أما متابعة معن بن عيسى فأخرجها الترمذي في سننه[77].
   ب. أما متابعة عبد الملك بن عمر فأخرجها الإمام أحمد في مسنده[78].
2. تابع إسماعيل بن جعفر وسليمان بن بلال وعبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة وسفيان بن سعيد بن مسروق، جميعهم مالك بن أنس في روايته الحديث عن عبد الله بن دينار:
   أ. أما متابعة إسماعيل بن جعفر فأخرجها كل من الإمام البخاري في صحيحه [79]، والإمام مسلم في صحيحه[80].
   ب. أما متابعة سليمان بن بلال فأخرجها الإمام البخاري في صحيحه[81].
   ج. أما متابعة عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة فأخرجها الإمام أحمد في مسنده[82].

د. أما متابعة سفيان بن سعيد بن مسروق فأيضاً أخرجها الإمام أحمد في مسنده[83].

3. تابع مجاهد ونافع مولى ابن عمر وحارب بن دثار، جميعهم عبد الله بن دينار في روايته الحديث عن ابن عمر:

أ. أما متابعة مجاهد فأخرجها الإمام البخاري في صحيحه [84]، والإمام أحمد في مسنده[85]، والدارمي في سننه[86].

ب. أما متابعة نافع فأخرجها الإمام البخاري في صحيحه[87].

ج. أما متابعة محارب بن دثار فأخرجها البخاري في صحيحه [88]، وأحمد في مسنده[89].

المعنى العام

يختبر النبي ﷺ أصحابه وهو يشبه بين النخلة وبين المسلم، فكلاهما فيه البركة، المسلم كله بركة، والنخلة كذلك فبركتها موجودة في كل أجزائها وليس فيها ما لا ينتفع به، حتى النوى علف للحيوان، والليف يصنع من الحبال وغيره، وعندما سأل النبي ﷺ عن اسم الشجرة بدأ الصحابة بذكر أشجار البادية ولم يتذكروا النخلة، وقد وضع النبي ﷺ في سؤاله لغزاً عندما قال: إن من الشجرة شجرة، وقد فطن له عبد الله بن عمر وهو الجمار، إلا أن عبد الله بن عمر كان أصغر القوم واستحى من الإجابة بحضرة الكبار، وبعد ذلك بين لأبيه أنه عرف الإجابة واستحى من الإجابة فتمنى عمر ﷺ لو تكلم[90].

الفوائد المستنبطة من الحديث

1. استحباب إلقاء العالم المسألة على أصحابه ليختبر أفهامهم ويرغبهم في الفكر والاعتناء[91].
2. امتحان العالم أذهان الطلبة بما يخفى مع بيانه لهم إن لم يفهموه ويكون ذلك بما فيه النفع[92].
3. التحريض على الفهم في العلم[93].

4. استحباب الحياء من الكبار وتوقيره ما لم يؤد إلى تفويت مصلحة ولهذا تمنى عمر أن يكون ابنه لم يسكت[94].
5. في الحديث دليل على بركة النخلة وما تثمره[95].
6. في الحديث دليل على أن بيع الجمار؛ جائز لأن كل ما جاز أكله جاز بيعه[96].
7. في الحديث دليل على ضرب الأمثال والأشباه[97].
8. يُسر الإنسان بنجابة ولده وحسن فهمه وقول عمر ﵁ لأن تكون قلت هي النخلة أحب إلى أراد بذلك أن النبي ﷺ كان يدعو لابنه ويعلم حسن فهمه ونجابته[98].

المبحث السادس
البدء بإلقاء السلام على كبار السن

قال الإمام البخاري: «حدثنا محمد بن مقاتل أبو الحسن ، أخبرنا عبد الله، أخبرنا معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: **يسلم الصغير على الكبير، والمار على القاعد، والقليل على الكثير**»[99].

تخريج الحديث

للحديث متابعات:

1. تابع سويد بن نصر، محمد بن مقاتل في روايته الحديث عن عبد الله بن المبارك، أخرجه الترمذي في سننه[100].
2. وتابع عبد الرزاق بن همام، عبد الله بن المبارك في روايته الحديث عن معمر بن راشد، أخرجه أبو داود في سننه[101].
3. وتابع تابعه الحسن بن أبي الحسن يسار، همام بن منبه في روايته الحديث عن أبي هريرة ﵁، أخرجه الترمذي في سننه[102].

المعنى العام

السلام سنة تتأدى في حق جميع من يسمعه، ويبين النبي ﷺ أن الأولى بأن يبدأ السلام الصغير على الكبير، والمار على القاعد، والقليل على الكثير[103].

ويمثل إفشاء السلام من القيم الإنسانية الجميلة والمهمة التي تمثل ركيزة الشخصية المتوافقة، فالسلام من المثل والقيم التي دعت إليها التربية عامة والتربية العربية الإسلامية خاصة.

فالإسلام هو دين التوافق والتواد والتراح م والمسلمون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء وهو ما دعى الرسول ﷺ إلى تأكيد إفشاء السلام والحث عليه ولاسيما مع كبار السن مما لهم من مكانة اجتماعية بينها الإسلام[104].

المبحث السابع
الحث على التشبه بالكبار

قال الطبراني: «حدثنا محمد بن يحيى القزاز، قال: نا مسلم بن إبراهيم ، قال: نا الحسن بن أبي جعفر، عن ثابت البناني، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: **خير شبابكم من تشبه بكهولكم، وشر كهولكم من تشبه بشبابكم**»[105].

تخريج الحديث

للحديث شاهد:

من حديث واثلة بن الأسقع، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير[106]، وأبو يعلى في مسنده[107].

ترجمة الرواة

1. محمد بن يحيى بن المنذر أبو سليمان القزاز من أهل البصرة يروى عن أبى الوليد وسعيد بن عامر، قال عنه ابن حبان في الثقات : كتب عنه العراقيون والغرباء [108]، قال عنه الحاكم النيسابوري: لا بأس به[109].
2. مسلم بن إبراهيم أبو عمر و الفراهيدي، مولاهم الأزدي البصري القصاب، مات سنة 222هـ، قال أبو حاتم الرازي هو ثقة صدوق، وقال ابن معين يقول هو ثقة مأمون[110].
3. الحسن بن أبي جعفر الجفري من أهل البصرة واسم أبيه عجلان مات سنة 176هـ [111]، قال عنه الذهبي : ضعفوه [112]، وقال عنه ابن حجر : ضعيف الحديث[113].

4. ثابت بن أسلم البناني أبو محمد البصري روى عن أنس وغيره، مات سنة 127هـ، قال عنه العجلي: ثقة رجل صالح، وقال النسائي: ثقة، وقال أبو حاتم: أثبت أصحاب أنس الزهري ثم ثابت ثم قتادة(114).
5. أنس بن مالك: تقدمت ترجمته(115).

أقوال العلماء عن الحديث

1. قال عنه الهيثمي في مجم ع الزوائد: «رواه الطبراني والبزار، وفيهما الحسن بن أبي جعفر وهو ضعيف»(116).
2. قال الألباني: ضعيف(117).

أما ما يخص الشاهد

قال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد : رواه أبو يعلى والطبراني وفيه من لم أعرفهم(118).

المعنى العام

لمكانة المسن ووقاره يحث الحديث على تشبه الشباب بكبار السن لما لديهم من خصال لا تكون عند الشباب غالباً ، ولا شك أن مقتضى التوقير والاحترام للمسنِّين في المجتمع المسلم الاستفادة من خبرتهم وحكمتهم وتجاربهم في الحياة ، ولقد تشرب المجتمع المسلم ذلك الطبع وهذا الاحترام والتوقير لكبار السن، وأصبح سمة من سماته، فلا تكاد تجد كتاب حديث، أو زهد، أو توجيهات، أو نصح إلا ويعقد فيه باب أو أكثر عن توقير الكبير، أو تسويده، أو احترامه، أو إكرامه(119).

التشبه بالكبار استثمار لقدراتهم

إن التشبه بالكبار يؤدي الى توطيد التقارب الفكري بين الأجيال وردم الهوة واستثمار قدرات المسن مهما كانت قليلة أو ضعيفة.

وإن التربية التي تستند إلى النظريات فقط ليس لها أثر ولا تدوم، فمن السهل تخيل منهج ولكنه يبقى حبرا على ورق ما لم يتحول إلى حقيقة واقعة تتحرك على الأرض، إلى بشر يترجم سلوكه وتصرفاته ومشاعره وأفكاره مبادئ المنهج ومعانيه، فالتشبه بالكبار بخبراتهم الإيجابية المختلفة إنما هو تعلم خبرات مكتسبة لعقود من الزمن تختزل بهذا التعلم

لا يستطيع الإنسان تعلمها من الكتب إلا بسنين وجهد وتكاليف[120].

المبحث الثامن
الترهيب من الاستخفاف بكبار السن

قال الطبراني : «حدثنا الحسن بن علي بن خلف الدمشقي ، ثنا سليمان بن عبد الرحمن، ثنا إسماعيل بن عياش، عن مطرح بن يزيد، عن عبيد الله بن زحر ، عن علي بن يزيد ، عن القاسم ، عن أبي أمامة ، عن رسول الله ﷺ، قال : **ثلاثة لا يستخف بحقهم إلا منافق، ذو الشيبة في الإسلام، وذو العلم، وإمام مقسط**»[121].

التخريج

انفرد به الطبراني.

ترجمة الرواة

1. الحسن بن علي بن خلف بن عبد الجبار بن بهرام ويقال: ابن خلف بن عبد الواحد أبو محمد ويقال : أبو علي الصيدلاني الصرار روى عن سليمان بن عبد الرحمن وغيره، مات سنة 289هـ[122].
2. سليمان بن عبد الرحمن بن عيسى بن ميمون التميمي أبو أيوب الدمشقي ر وى عن إسماعيل بن عياش وغيره، وروى عنه الحسن بن علي وغيره، مات سنة 233 هـ[123]. قال النسائي: صدوق[124]، وقال ابن حجر : صدوق يخطىء[125].
3. إسماعيل بن عياش بن سليم العنسي أبو عتبة الحمصي، روى عنه سل يمان بن عبد الرحمن، مات سنة 182هـ، قال يحيى بن معين: ثقة[126]، وقال ابن حجر : صدوق في روايته عن أهل بلده مخلط في غيرهم[127].
4. مطرح بن يزيد الأسدي الكناني أبو المهلب الكوفي عداده في الشاميين روى عن عبيد الله بن زحر وغيره، قال أبو زرعة ضعيف الحديث وقال أبو حاتم ليس بقوي ضعيف الحديث يروي أحاديث بن زحر عن علي بن يزيد فلا أدري من علي بن يزيد، وقال في موضع آخر ليس بشيء[128]، وقال النسائي ضعيف[129]، وقال الذهبي: ضعيف[130].

5. عبيد الله بن زحر الضمري مولاهم الأفريقي ولد بأفريقية ودخل العراق في طلب العلم روى عن علي بن يزيد وغيره، قال علي بن المديني منكر الحديث وقال أبو حاتم لين الحديث وقال النسائي ليس به بأس[131].
6. علي بن يزيد بن أبي هلال الألهاني ويقال الهلالي أبو عبد الملك ويقال أبو الحسن الشامي الدمشقي روى عن القاسم أبي عبد الرحمن عن أبي أمامة الباهلي، روى عنه عبيد الله بن زحر، قال يحيى بن معين علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة هي ضعاف كلها، وقال أبو حاتم الرازي ضعيف الحديث أحاديثه منكرة، وقال النسائي ليس بثقة وقال في موضع آخر متروك الحديث[132].
7. القاسم بن عبد الرحمن الشامي أبو عبد الرحمن الدمشقي مولى آل أبي سفيان بن حرب الأموي روى عن أبي أمامة الباهلي، مات سنة 118هـ[133]. قال الذهبي: صدوق[134]، وقال ابن حجر: صدوق يغرب كثيرا[135].
8. أبو أمامة الباهلي، صدى بن عجلان بن الحارث، مشهور بكنيته روى عن النبي ﷺ، مات سنة 86 هـ[136].

أقوال العلماء

قال الهيثمي في مجمع الزوائد : رواه الطبراني في الكبير من رواية عبيد الله بن زحر عن علي بن يزيد وكلاهما ضعيف[137]. وقال الألباني: ضعيف[138].

المعنى العام

يحذر الحديث من الاستخفاف بكبير السن وبصاحب العلم وكذلك بالحاكم العادل، وعد الحديث من يفعل ذلك منافقاً.

الاستخفاف بكبار السن يفكك الأواصر الاجتماعية

إن فقدان الاحترام، والاستخفاف بكبار السن يعمل على تفكيك الأواصر الاجتماعية ويزيد من السلبيات والمشاكل, وذلك لأن القلوب جبلت على حب من أحسن إليها وبغض من أساء عليها.

والقاعدة الأساسية التي تنطلق منها ضرورة الاحترام المتبادل وعدم الاستخفاف بالآخرين في العلاقات الاجتماعية , هو إننا جميعا بحاجة إن ننظر إلى الآخرين نظرتنا إلى أنفسنا , وأن نتعامل مع الآخرين كما نحب أن يتعامل معنا، عن معن بن يزيد قال :

«جاء أعرابي فأخذ بخطاط ناقة النبي ﷺ فقال: يا نبي الله، دلني على عمل يقربني من الجنة ويباعدني من النار قال: **لقد أوجزت في المسألة ولقد أعرضت تعبد الله ولا تشرك به شيئا، وتصلي الخمس، وتصوم رمضان، وما كرهت أن يأتيه الناس إليك فأكرهه لهم**»[139].

وهذا محصلته عدم الاستخفاف بأحد قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ ﴾[140]، ولا سيما الكبار منهم، فهم كبار بتجاربهم وسنيهم التي عاصروا فيها أحداثاً ووقائع مختلفة يمكن أن يستفيد منها الصغار لا أن يسخروا منهم[141].

فالاحترام المتبادل في العلاقات الاجتماعية بين مختلف الدوائر والشرائح يبدأ من الإنسان نفسه، فهو الذي ينبغي أن يبادر إلى صياغة علاقاته مع غيره وفق ما يحب ويتطلع أن تكون علاقة الآخرين معه.

وخلاصة القول: إن احترام الآخرين والإحسان إليهم, هو الذي يقود إلى المحبة والوئام، ولا يمكننا أن نصل إلى التعاون والسعادة في المجتمع بإهانة الآخرين وحرمانهم من العطف والاحترام. لذلك، فإن المطلوب هو احترام المسنين وتقديرهم ومحبتهم والتفاهم معهم والتعايش معهم, وذلك لأن هذا الاحترام بكل صوره وأشكاله هو رمز الفلاح والسعادة والتآلف في الأسرة والمجتمع، ولنتذكر جميعا أن احترامنا وبرّنا وتواضعنا لآبائنا , هوالذي يغرس في نفوس أبنائنا هذا السلوك الحسن.

الأثر النفسي للاستخفاف على كبير السن

يسبب الاستخفاف ضغوطاً نفسية تعد بمثابة مشكلات أو صعوبات يتعرض لها الشخص في حياته وتسبب له مؤثرات تؤثر في سلوكه، وتَعرُض الشخص المسن للسخرية أو الاستخفاف به سواءً من بيئته الداخلية أم من بيئته الخارجية يسبب له التعب والإجهاد النفسي الذين قد لا تحتملهما صحته مما قد يعرضه إلى مرض نفسي أو جسمي[142].

الخاتمة

وفي الختام يعرض الباحث النتائج التي توصل إليها البحث الحالي في ضوء هدف البحث ثم يصل بعدها إلى الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات.

وقد جاءت النتائج موافقة لما اعتقده الباحث من أن عطاء السنة النبوية والهدي

النبوي الشريف غير محدود، حيث اتضح بعد البحث والتتبع بأن السنة النبوية أعطت كل ذي حق حقه، ولم تغفل حق كبار السن من التوقير والاحترام، وأن للمسنين نصيباً من الأثر النبوي الشريف وأن نبي الرحمة ﷺ حفظ حقوق المسنين وقدمهم على من دونهم من الشباب والغلمان، زيادة على أن هناك وسائل عملية بينتها السنة النبوية الشريفة لحفظ مكانة المسنين، ومن خلال البحث يجد الباحث ما يلي:

1. جاء المبحث الأول وفيه هديان للمصطفى ﷺ، الأول هو أنه أكد مبدأً تشريعياً مهماً وهو البدء باليمين وإن كان اليمين صغيراً (أي السن) فإنه يسأله التخلي عن حقه لمن هو أكبر منه في السن . أما الهدي الثاني فيؤكد مبدأ تقديم الكبير في آداب الطعام والشراب ولواحقها من السلوكيات اليومية التي يسلكها الناس مع بعضهم البعض، فالواجب هنا البدء بمن هو أسن تبعاً لسنة المصطفى ﷺ.
2. إن اعتراض النبي ﷺ على كلام الصغير بحضور الكبير في قضية لها ما لها من الأهمية ليثبت مبدأً إسلامياً مهماً وهو أن لا يتحدث صغيرنا بوجود من هو أكبر منه سناً لأن الكبير سناً هو قطعاً أكثر تجارب وخبرات مختلفة ومتنوعة ونستفيد منها عاجلاً أو آجلاً.
3. يرينا المصطفى هاهنا بأن الصفوف الأولى لكبار السن، ونحن نعلم أنه (إن هو إلا وحي يوحي) أي أن التقديم هو من الله بلا شك وأن الله تعالى يعطي المسن درجة على من هو دونه في السن وكلاً وعد الله الحسنى.
4. لا غرو بأن الرسول الكريم ﷺ يدعو إلى إكرام الكبير، فهو أكرم إنسان عرفته الدنيا، ولا سيما إن كان المسن أباً لرفيق دربه وثانيه في الغار الصديق أبي بكر ﷺ، فإكرام أبيه إكرام له، فالمبدأ هنا هو إكرام الإنسان لكبره وشيبه أولاً ولقربه من الأحباء ثانياً.
5. هنا يأتي دور الأدب النبوي الذي يستقي منه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم صغيرهم وكبيرهم. فعبد الله بن عمر وسمرة بن جندب هنا يمنعهما الحياء من الإجابة عن السؤال وهما قادران على الإجابة، هذا الحياء الذي صبه فيهما رسول الله ﷺ هو من الشيوخ الكبار الذين يجلسون معه في المجلس نفسه
6. لقد قالها المصطفى وصدق : (أفشوا السلام) فالسلام إذاً هو مبدأ نبوي تبشيري لمن يفعله بالسعادة في الدارين، في الدنيا لأنه يقوي عرى المحبة والأخوة في الله والتعاون

على البر والتقوى والمشاركة في البناء والتفاعل مع الآخرين سيما الكبار منهم وفي الآخرة له الأجر من الله وهو الفوز بالجنة إن شاء الله تعالى.

7. التقليد والمحاكاة مبدأ تعليمي تربوي قديم، وجد قديماً حيث لا منهج ولا برامج تعليمية، وإنما كان الابن يتعلم من أبيه، والأخ يتعلم من أخيه الأكبر منه، ورجال العشيرة كانوا يتعلمون من الشيخ . والرسول ﷺ في هذا الموضع يحث على التشبه بالكبار فهو إذاً يقر هذا المبدأ ويؤكده، والمغزى هو الإفادة من تجارب الكبار وتعلم خبرات قد يستغرق تعلمها من المناهج الدراسية سنين طوال.
8. إن نبي الأمة صلوات الله وسلامه عليه أدبه ربه فأحسن تأديبه ويتجلى ذلك من خلال إثباته حقاً آخر لكبار السن ألا وهو احترامهم وعدم الاستخفاف بهم أو الانتقاص والسخرية منهم، وحقهم هذا إنما يأتي ليعلم البشرية جمعاء نهجاً إسلامياً آخر يؤدي بهم إلى الارتقاء والعلو وسبق الأمم الأخرى، وذوي الشيبة أولى بعدم الاستخفاف والسخرية.

الاستنتاجات

في ضوء نتائج البحث الحالي توصل الباحث إلى استنتاج ما يلي:

1. إن السنة النبوية حفظت للإنسانية كرامتها وأن صدرها الرحب وسع الجميع حتى كبار السن.
2. إن الوسائل العملية التي احتوتها السنة إنما هي تؤكد الصفة التي وصف الله تعالى بها رسوله الكريم بأنه (رؤوف رحيم).
3. أن يعلم الآخر بأن نبي الرحمة أكد مبادئ لو طبقت في عصرنا الحالي لأعانت المجتمع المسلم الذي يشهد صحوة إسلامية بعد سبات طويل.
4. إن المسنُّ في المجتمع المسلم يعيش في كنف أفراده، ويجد له معاملة خاصة تتميز عن الآخرين.

التوصيات

في ضوء نتائج البحث واستنتاجاته، يوصي الباحث في الآتي:

1. اعتماد الوسائل العملية لتوقير واحترام المسنين في السنة النبوية في برامج تعليم الكبار.
2. اعتماد الوسائل العملية لتوقير واحترام المسنين في السنة النبوية وإدخالها في مناهج التربية والتعليم في مراحلها المختلفة.
3. توجيه المعلمين في أثناء إعدادهم قبل الخدمة وبعد دخولهم الخدمة إلى هذه الوسائل ولفت انتباههم لما جاء فيها والعمل به.
4. تحويل ما يناسب من هذه الوسائل إلى أهداف سلوكية يمكن قياسها في مواد الدراسة المختلفة.
5. الإيعاز إلى وسائل الإعلام لتسليط الضوء على هذه الوسائل وبيان أهميتها العمل بها.

المقترحات

استكمالاً للبحث الحالي يقترح الباحث إجراء:

1. دراسة مماثلة للبحث عن وسائل توقير واحترام المسنين في القرآن الكريم.
2. دراسة مماثلة للبحث عن وسائل توقير واحترام المسنين في دعوة الأنبياء والرسل عليهم السلام.
3. دراسة مقارنة لتوقير واحترام المسنين في القرآن والسنة النبوية.
4. دراسة للبحث تحليلية تتبعية لتلك الوسائل في مناهج التربية الإسلامية في المراحل الدراسية كافة.
5. دراسة للبحث عن تلك الوسائل في وصايا الخلفاء الراشدين ﷺ.

الهوامش

(1) صحيح البخاري : 1039/3 كتاب الجهاد والسير / باب ما يتعوذ من الجبن، بالرقم (2668).

(2) سنن أبي داود: 677/2 كتاب الأدب/ باب في تنزيل الناس منازلهم، بالرقم (4843) قال عنه الألباني: حسن.

(3) سنن الترمذي : 321/4 كتاب البر والصلة عن رسول الله / باب ما جاء في رحمة الصبيان، بالرقم (1919)، وقال عنه الترمذي: هذا حديث غريب.

(4) فصلت: الآية 5.

(5) ينظر: لسان العرب: 289/5.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه.

(8) المصدر نفسه، والقاموس المحيط: 635.

(9) ينظر: العين: 196/7، ولسان العرب: 220/13.

(10) ينظر: القاموس المحيط: 325.

(11) مشكلات التقدم في السن– دراسة اجتماعية نفسية: 157.

[12] صحيح البخاري: 865/2 كتاب المظالم والغصب/ باب إذا أذن له أو أحله ولم يبين كم هو، بالرقم (3219).

[13] 919/2 كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليه ا/ باب هبة الواحد للجماعة، بالرقم (2462).

[14] صحيح البخاري: 920/2 كتاب الهبة وفضلها / باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة، بالرقم (2464)، وصحيح مسلم: 1604/3 كتاب الأشربة / باب استحباب إدارة الماء واللبن ونحوهما عن اليمين، بالرقم (2030).

[15] 2130/5 كتاب الأشربة / باب هل يستأذن الرجل عن يمينه في الشرب، بالرقم (5297).

[16] 333/5 باقي مسند الأنصار/ حديث أبي مالك سهل بن سعد، بالرقم (22875).

[17] ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: 13/199−201.

[18] ينظر: المصدر نفسه: 201/13.

[19] صحيح البخاري: 96/1 كتاب الوضوء/ باب دفع السواك إلى الأكبر.

[20] 1779/4 كتاب الرؤيا/ باب رؤيا النبي ﷺ ، بالرقم (2271).

[21] فتح الباري: 357/1.

[22] المصدر السابق: 357/1.

[23] المصدر السابق: 357/1.

[24] شعب الإيمان: 123/6.

[25] أصول علم النفس: 516.

[26] صحيح البخاري: 2528/6 كتاب الديات/ باب القسامة، بالرقم (6502).

[27] 11/8 كتاب القسامة/ باب ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر سهل فيه، بالرقم (4719).

[28] 10/8−11 كتاب القسامة / باب ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر سهل فيه، بالرقمين (4716) و (4717).

[29] 584/2 كتاب الديات/ باب القتل بالقسامة، بالرقم (4520).

[30] 2/4 أول مسند المدنيين أجمعين/ بقية حديث سهل بن أبي حثمة، بالرقم (16135).

(31) 248/2 كتاب الديات/ باب في القسامة، بالرقم (2353).

(32) النهاية في غريب الأثر: 244/4.

(33) المصدر نفسه: 370/5.

(34) ص 131 حديث رقم (359).

(35) ينظر: فتح الباري: 233/12-235.

(36) ينظر: حاشية السندي على النسائي: 9/8.

(37) ينظر: فتح الباري: 235/12.

(38) أدب الدنيا والدين: 22.

(39) صحيح مسلم: 323/1 كتاب الصلاة/ باب تسوية الصفوف وإقامتها، بالرقم (432).

(40) 440/1 كتاب الصلاة/ باب ما جاء ليليني منكم أولو الأحلام والنهى، بالرقم (228).

(41) 457/1 مسند المكثرين من الصحابة/ مسند عبد الله بن مسعود، بالرقم (4373).

(42) 325/1 كتاب الصلاة/ باب من يلي الإمام من الناس، بالرقم (1267).

(43) 90/2 كتاب الإمامة/ باب من يلي الإمام ثم الذي يليه، بالرقم (807).

(44) 237/1 كتاب الصلاة/ باب من يستحق أن يلي الإمام، بالرقم (674).

(45) 312/1 كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها / باب من يستحق أن يلي الإمام، بالرقم (976).

(46) 122/4 مسند الشاميين/ بقية حديث أبي مسعود الأنصاري، بالرقم (17143).

(47) 324/1 كتاب الصلاة/ باب من يلي الإمام من الناس، بالرقم (1266).

(48) النهاية في غريب الأثر: 1036/1.

(49) المصدر نفسه: 1036/1.

(50) ينظر: غريب الحديث لابن سلام: 84/4.

(51) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: 155/4-156.

(52) ينظر: المصدر نفسه.

(53) الرسول المعلم وأساليبه في التعليم: 23.

[54] مسند الإمام أحمد : 160/3 باقي مسند المكثرين / مسند أنس بن مالك، بالرقم (12656).

[55] 272/3 بالرقم (5064).

[56] 1663/3 كتاب اللباس والزينة / باب استحباب خضاب الشيب بصفرة أو حمرة، بالرقم (2102).

[57] 138/8 كتاب الزينة/ باب النهي عن الخضاب بالسواد، بالرقم (5076).

[58] 484/2 كتاب الترجل/ باب في الخضاب، بالرقم (4204).

[59] ينظر: تهذيب التهذيب: 171/9.

[60] ينظر: تهذيب الكمال: 30/181-193.

[61] تقريب التهذيب: 572.

[62] ينظر: تهذيب التهذيب: 9/190-194.

[63] تقريب التهذيب: 483.

[64] ينظر: الاستيعاب: 35/1، والإصابة: 1/126-127.

[65] السلسلة الصحيحة: 895/1.

[66] مسند الإمام أحمد: 160/3.

[67] ينظر: غريب الحديث للخطابي: 593/2.

[68] ينظر: غريب الحديث لابن سلام: 278/2.

[69] ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: 80/14.

[70] علم نفس الشخصية: 277.

[71] سنن الترمذي: 372/4 كتاب البر والصلة عن رسول الله / باب ما جاء في إجلال الكبير، بالرقم (2022).

[72] سورة الرحمن: الآية 60.

[73] 664/2 كتاب الجنائز/ باب أين يقوم الإمام من الميت للصلاة عليه، بالرقم (964).

[74] 19/5 أول مسند البصريين/ من حديث سمرة بن جندب، بالرقم (20226).

[75] ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: 32/7.

(76) 61/1, كتاب العلم/ باب الحياء في العلم، بالرقم (131).

(77) 151/5 كتاب الأمثال عن رسول الله/ باب ما جاء في مثل المؤمن القارئ للقرآن وغير القارئ، بالرقم (2867).

(78) 61/2 مسند المكثرين من الصحابة/ باقي مسند عبد الله بن عمر، بالرقم (5274).

(79) 34/1 كتاب العلم/ باب قول المحدث حدثنا وأخبرنا، بالرقم (61).

(80) 2164/4 كتاب صفة القيامة وا لجنة والنار / باب مثل المؤمن مثل النخلة، بالرقم (2811).

(81) 34/1 كتاب العلم/ باب طرح المسألة على أصحابه ليختبر ما عندهم، بالرقم (62).

(82) 123/2 مسند المكثرين من الصحابة/ باقي مسند عبد الله بن عمر، بالرقم (6052).

(83) 157/2 مسند المكثرين من الصحابة/ باقي مسند عبد الله بن عمر، بالرقم (6468).

(84) 39/1 كتاب العلم/ باب الفهم في العلم، بالرقم (72)، و: 768/2 كتاب البيوع/ باب بيع الجمار وأكله، بالرقم (2095)، و: 2075/5 كتاب الأطعمة / باب أكل الجمار، بالرقم (5129).

(85) 12/2 مسند المكثرين من الصحابة / مسند عبد الله بن عمر ، بالرقم (4599)، و: 115/2 مسند المكثرين من الصحابة/ باقي مسند عبد الله بن عمر، بالرقم (5955).

(86) 98/1 المقدمة/ باب من هاب الفتيا مخافة السقط، بالرقم (282).

(87) 1735/4 كتاب تفسير القرآن / باب قوله كشجرة طيبة، بالرقم (4421)، و: 2275/5 كتاب الأدب/ باب إكرام الكبير، بالرقم (5792).

(88) 2268/5 كتاب الأدب/ باب ما لا يستحيا من الحق للتفقه بالدين، بالرقم (5771).

(89) 31/2 مسند المكثرين من الصحابة/ مسند عبد الله بن عمر، بالرقم (4859).

(90) ينظر: فتح الباري: 1/145–146.

(91) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: 153/17.

(92) ينظر: فتح الباري: 146/1.

(93) ينظر: المصدر نفسه.

(94) ينظر: المصدر نفسه.

[95] ينظر: المصدر نفسه.

[96] ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: 153/17.

[97] ينظر: المصدر نفسه: 154/17.

[98] ينظر: المصدر نفسه.

[99] صحيح البخاري : 2301/5 كتاب الاستئذان / باب تسليم القليل على الكث ير، بالرقم (5877).

[100] 62/5 كتاب الاستئذان والآداب عن رسول الله / باب ما جاء في تسليم الراكب على الماشي، بالرقم (2704).

[101] 772/2 كتاب الأدب/ باب من أولى بالسلام، بالرقم (5198).

[102] 61/5 كتاب الاستئذان والآداب عن رسول الله / باب ما جاء في تسليم الراكب على الماشي، بالرقم (2703).

[103] ينظر: فتح الباري: 15/11.

[104] علم نفس الشخصية: 280.

[105] المعجم الأوسط: 94/6 بالرقم (5904).

[106] 83/22 بالرقم (202).

[107] 389/13 بالرقم (7483).

[108] 153/9.

[109] سؤالات الحاكم: 145.

[110] ينظر: التعديل والتجريح: 718/2.

[111] ينظر: المجروحين: 236/1.

[112] الكاشف: 322.

[113] تقريب التهذيب: 159.

[114] ينظر: تهذيب التهذيب: 3/2.

[115] ينظر: صفحة: 13.

[116] 478/10 بالرقم (17957).

(117) صحيح وضعيف الجامع الصغير: 666.

(118) 478/10 بالرقم (17956).

(119) رعاية المسنين في الإسلام: 56–57.

(120) أصول تدريس اللغة العربية والتربية الإسلامية في المدارس الثانوية: 99.

(121) المعجم الكبير: 202/8 بالرقم (7819).

(122) ينظر: تاريخ دمشق: 153/152/13.

(123) ينظر: تهذيب الكمال: 26/12–31.

(124) المصدر نفسه: 30/12.

(125) تقريب التهذيب: 253.

(126) ينظر: تهذيب الكمال: 163/3–181.

(127) تقريب التهذيب: 109.

(128) ينظر: تهذيب الكمال: 60/28–61.

(129) الضعفاء والمتروكين للنسائي: 97.

(130) الكاشف: 269/2.

(131) ينظر: تهذيب الكمال: 36/19–38.

(132) ينظر: المصدر نفسه: 178/21–181.

(133) ينظر: المصدر نفسه: 283/23–290.

(134) الكاشف: 129/2.

(135) تقريب التهذيب: 450.

(136) الإصابة: 420/3.

(137) 338/1 بالرقم (533).

(138) صحيح وضعيف الجامع الصغير: 635.

(139) المعجم الكبير: 440/19 بالرقم (1069).

(140) سورة الحجرات: الآية 11.

(141) علم نفس الشخصية: 279–280.

[142] علم نفس الشخصية: 279–280.

المصادر والمراجع

1. أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، توفي سنة 450هـ، حققه وعلق عليه مصطفى السقا، دار العلوم الحديثة، بيروت– لبنان، لسنة 1955.
2. الأدب المفرد، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، توفي سنة 56هـ، حققه محمد فؤاد عبدالباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، لسنة 1989م.
3. الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي ، توفي سنة 852هـ، حققه علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، لسنة 1992م.
4. أصول علم النفس، أحمد عزة راجح، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، ط9، لسنة 1973م.
5. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، توفي سنة 463هـ، حققه علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، لسنة 1412هـ.
6. تاريخ دمشق ، علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر، توفي سنة 571هـ، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
7. التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح ، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، توفي سنة 474هـ، حققه د .أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، لسنة 1986م.
8. تقويب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، توفي سنة 852هـ، حققه محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط1، لسنة 1986م.
9. تهذيب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، توفي سنة 852هـ، دار الفكر، بيروت، ط1، لسنة 1984م.

10. تهذيب الكمال، أبو الحجاج يوسف بن الزكي بن عبد الرحمن المزي، توفي سنة 742هـ، حققه دبشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، لسنة 1980م.

11. الثقات، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، توفي سنة 354هـ، حققه السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، بيروت، ط1، لسنة 1975م.

12. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، توفي سنة 256هـ، حققه د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، بيروت، ط3، لسنة 1987م.

13. حاشية السندي على النسائي، نور الدين بن عبد الهادي السندي، توفي سنة 1138هـ، حققه عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، لسنة 1986م.

14. الرسول المعلم وأساليبه في التعليم، عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، ط1، لسنة 1996م.

15. رعاية المسنين في الإسلام، عبد الله بن ناصر بن عبد الله السدحان، كتاب منشور على موقع صيد الفوائد على شبكة الانترنت www.saaid.net

16. سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، حققه د.موفق بن عبد الله بن عبدالقادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، لسنة 1984.

17. السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

18. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، توفي سنة 275هـ، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ب.ط.

19. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، توفي سنة 273هـ، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ب.ط.

20. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي السلمي، توفي سنة 279هـ، حققه أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب ط.

21. سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، توفي سنة 255هـ، حققه فواز أحمد

زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، لسنة 1407هـ.

22. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، حققه محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لسنة 1410هـ.

23. صحيح مسلم بشرح النووي . يحيى بن شرف بن مري النووي، توفي سنة 676هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، لسنة 1392هـ

24. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، توفي سنة 261هـ، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب ط.

25. صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته ، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.

26. الضعفاء والمتروكين . أحمد بن شعيب النسائي، توفي سنة 301هـ، حققه محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط1، لسنة 1369هـ.

27. علم نفس الشخصية، عزيز حنا داود وناظم هاشم العبيدي، جامعة بغداد/ كلية التربية، ط 1، لسنة 1990.

28. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، توفي سنة 175هـ، حققه د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ب ط.

29. غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، توفي سنة 388هـ، حققه عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى / مكة المكرمة، لسنة 1402هـ، ب ط.

30. غريب الحديث، القاسم بن سلام الهروي، توفي سنة 224هـ، حققه د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي، بيروت، ط، لسنة 1396هـ.

31. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، توفي 852هـ، حققه محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة ، بيروت، لسنة 1379هـ، ب ط.

32. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، توفي سنة 817هـ، ب ط.

33. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي، توفي سنة 748هـ، حققه محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علو، جدة، ط1، لسنة 1992م.

34. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، توفي سنة 711هـ، دار صادر، بيروت، ط1.

35. المجتبى من السنن، أحمد بن شعيب النسائي، توفي سنة 303هـ، حققه عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، لسنة 1986م.

36. المجروحين، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، توفي سنة 354هـ، حققه محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ب ط.

37. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، توفي سنة 807هـ، دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي، القاهرة، وبيروت، لسنة 1407هـ، ب ط.

38. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، توفي سنة 405هـ، حققه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، لسنة 1990م.

39. مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، توفي سنة 307هـ، حققه حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، لسنة 1984م.

40. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، توفي سنة 241هـ، مؤسسة قرطبة، مصر، ب ط.

41. مشكلات التقدم في السن، دراسة اجتماعية نفسية، كمال آغا، تحرير عزت إسماعيل، دار القلم، الكويت، 1404هـ.

42. المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، توفي سنة 360هـ، حققه طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة،

لسنة 1415هـ، ب ط.

43. المعجم الكبير ، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب ا لطبراني، توفي سنة 360هـ، حققه حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم ، الموصل، ط 2، لسنة 1983م.

44. النهاية في غريب الحديث والأثر ، المبارك بن محمد الجزري، توفي سنة 606هـ، حققه طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية ، بيروت، لسنة 1979م، ب ط.

العمليات التجميلية بين الحل والحرمة

م.د.ساجدة طه محمود الفهداوي
كلية التربية للبنات/ قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية
جامعة بغداد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد...

لقد جبل المرء رجلا كان أم امرأة على حبِّ التجمّل والتزين ولاسيما المرأة لطبيعتها الأنثوية التي تتطلب العناية بجمالها، ومع التقدم العلمي في شتى المجالات ومنها المجال الطبي، ومع الإقبال الواسع على المراكز والمستشفيات المتخصصة بالجراحة التجميلية تبرز الحاجة لدراسة هذه العمليات وبيان حكمها حلاً وحرمة ، حيث يهدف البحث إلى تسليط الضوء من منظور إسلامي على قضية مهمة من القضايا المعاصرة التي تتعلق بجانب التزيين والتجميل من حياة البشر ، ألا وهي العمليات التجميلية ، وذلك تلبية لرغبة كثير من المسلمين في التعرف على الأحكام الشرعية حولها ، باعتبارها من الأمور المستجدة في أشكالها المتنوعة التي أصبح يتزايد إقبال الناس عليها يوماً بعد يوم ، فكان هذا البحث الموسوم (العمليات التجميلية بين الحل والحرمة)، وقد جاء البحث في مقدمة وثلاثة فصول.

اما المقدمة فقد تناولت فيها سبب اختيار الموضوع ، والفصل الأول فهو : مفهوم العمليات التجميلية وبيان شروطها ، وجعلته في مبحثين ، المبحث الأول فكان في التعريف بالعمليات التجميلية، والمبحث الثاني جاء في بيان شروط إجراء العمليات التجميلية.

أما الفصل الثاني فهو أنواع العمليات التجميلية ، وتضمن مبحثين: المبحث الأول الجراحة التجميلية المشروعة، والمبحث الثاني كان في الجراحة التجميلية المحرمة وجعلته في مطلبين: المطلب الأول كان الجراحة التجميلية التحسينية ، والمطلب الثاني في الجراحة التجميلية التحويلية (تغيير الجنس).

أما الفصل الثالث فخصصته في ذكر نماذج من العمليات التجميلية القديمة والحديثة، وجعلته في خمسة مباحث : أما المبحث الأول في الوشم وحكمه ، والمبحث الثاني كان في تفليج الأسنان ووشرها ، والمبحث الثالث فكان في عملية وصل الشعر ، والمبحث الرابع في عملية إزا لة التجاعيد وشد الوجه ، والمبحث الخامس جعلته في عملية سحب الدهون من الجسم.

هذا واسأل الله تعالى ان يبارك في الجهود ويسدد الخطى ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل الأول

التعريف بالعمليات التجميلية وبيان شروطها

المبحث الأول- مفهوم العمليات التجميلية:

لقد جاءت العمليات التجميلية بتعريفات عدّة تحمل المعنى ذاته، ومنها:

مجموعة العمليات التي تتعلق بالشكل ، والتي يكون الغرض منها علاج عيوب طبيعية أو مكتسبة في ظاهر الجسم البشري[1].

وعرّفت الجراحة التجميلية بانها : جراحة تجرى لتحسين من ظر جزء من أجزاء الجسم الظاهرة، أو وظيفته إذا طرأ عليه نقص أو تلف أو تشوه[2].

وعرفت بانها : فن من فنون الجراحة يرمي إلى تصحيح التشوهات الخلقية، أو الناجمة عن الحوادث المختلفة[3].

وعليه فهذه التعاريف تحمل المعنى نفسه، الدال على ان الهدف من العمليات التجميلية هو تحسين المظهر الخارجي للإنسان، سواء كان إصلاح خلل في وظيفة العضو أم لا، أو إصلاح تشوه خلقي أ و مكتسب ناجم من حادث أ غيره، أو تغيير شكل عضو من الأعضاء غير مرغوب فيه إلى شكل مستحب.

وهنا البحث لا يدخل فيه الأعمال الطبية الخاصة باستعادة الصحة أو حفظها دون مراعاة تحسين الشكل.

وقد خلق الله تعالى الناس بشكل متفاوت في الجمال، وهذا التفاوت الموجود بين بني البشر يخضع للمفاضلة فيه بين إفراده أيهم أكثر جمالاً إلى أذواق الناس المتفاوتة فمن كان جميلاً عند بعضهم، قد يكون قبيحاً عند البعض الآخر، فليس ميزان الجمال واحداً بين الناس، ومن هنا تفاوت تعريفهم للجمال.

ولكن يجب الإيمان بان الله تعالى خلق الإنسان في أحسن صورة، وان تفاوت الحسن بين الناس، قال تعالى : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾[4]، يقول السعدي في تفسيره للآية : «أي: تام الخلق، متناسب الأعضاء، منتصب القامة لم يفقد مما يحتا ج إليه ظاهراً وباطناً»[5].

وقال تعالى : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾[6]، يقول السعدي : «فسواك في أحسن تقويم، فعدلك وركبك تركيباً قويماً معتدلاً في أحسن الأشكال وأجمل الهيئات»[7].

ولم يحرم الإسلام الزينة التي هي نوع من أنواع التجميل في البدن وال ثياب قال تعالى: ﴿ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ ﴾[8].

لكن الإسلام لم يترك الأمر للإنسان دون رقيب وحسيب، إنما وضع له ضوابط وحدود اوجب على المسلم الالتزام بها في زينته ، فحرم عليه كل ما من شأنه تغيير خلق الله من الزينة، فحينها سيكون تشويهاً وتغييراً لمعالم الجمال وليس زينة يتزين بها[9].

المبحث الثاني- شروط إجراء العمليات التجميلية:

ان الشريعة الإسلامية لم تمنع القيام بالعمليات التجميلية منعاُ مطلقاً، كما وانها لم تجزها مطلقاً، انما كانت معتدلة في إباحة الأمر ومنعه، فقد وضعت جملة من الضوابط والحدود ألزمت بها مريد إجراء مثل هذه العمليات، ومنها:

1- ان تكون العملية مشروعة للقيام بها[10]:

ويعتبر هذا الشرط من الشروط المهمة الواجب مراعاتها قبل إجراء المريض أي جراحة، لان جسد الإنسان هو ملك لله تعالى، يقول سبحانه : ﴿ وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝١٨٩ ﴾[11]، وبناء على ذلك فلا يحل للطبيب أن يباشر جسم المريض إلا إذا كان سيعمل عملاً أذن به الشرع ولا يكفي إذن المريض ورضاه . قال ابن القيم : «فإنّه لا يجوز الإقدام على قطع عضو لم يأمر الله ورسوله بقطعه، ولا أوجب قطعه، كما لو أذن له في قطع أذنه أو أصبعه، فإنّه لا يجوز له ذلك، ولا يسقط الإثم عنه با لإذن»[12].

2- ان يغلب على الظن نجاح العملية[13]:

وذلك لان كل إجراء طبي يشترط فيه ان تكون نسبة النجاح أكبر من نسبة عدم النجاح، وإلا صار العمل عبثاً، لذلك لا يحق لأحد ان يقدم على عملية إلا بما يغلب على ظنه نجاحها، وحصول المقصود منها.

قال العز بن عبـد السلام : «واما ما رجحت مفسدته على مصلحته فكقطع اليد المتآكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة بقطعها»[14].

3- ان تثبت حاجة المريض لهذه العملية[15]:

يشترط لجواز إجراء الجراحة التجميلية ان يكون المريض محتاجاً إليها، سواء كانت حاجته إليها ضرورية بان خاف على نفسه الهلاك أو تلف عضو من أعضاء جسده، أو كانت حاجيه دون ذلك بان بلغت مقام الحاجيات التي يلحقه فيها الضرر بسبب آلام الأمراض الجراحية ومتاعبها.

4- ان تتم العملية بإذن المريض أو وليه[16]:

كي تتم العملية لابد ان يأذن بها المريض إذا كان كامل الأهلية، أو و ليه ان كان فاقدها، فإذا رفض المريض ولو كان يتألم فلا يجوز للطبيب أجراها حتى يأذن له.

وقد أشار ابن قدامة في المغني إلى ذلك، فقال : «وان ختن صبياً بغير إذن وليه فسرت جنايته ضمن، لانه قطع غير مأذون فيه»[17].

ويدل على ذلك انه لا يحق للطبيب التصرف في مداواة المريض الا بإذنه، ما روي عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: «لددنا[18] النبي ﷺ في مرضه فقال: **«لا تلدوني»**، فقلنا: كراهية المريض للدواء، فلما أفاق، قال : **«لا يبقى أحد منكم إلا لدّ غير العباس فإنه لم يشهدكم»**[19].

وعقابه ﷺ لهم بعد نهيه عن اللد، فيه دليل على ان إذن المريض ضروري لإجراء التداوي فإذا رفض فله الحق في ذلك، ويكون إجباره على التداوي تعدياً[20].

5- ان تتوفر الأهلية في الطبيب الجرّاح ومساعديه[21]:

يشترط في الطبيب المداوي ان يكون ذا علم وبصيرة بالمهمة الجراحية المطلوبة ، وان يكون قادراً على أدائها وتطبيقها ع لى الوجه الأكمل ، وإلا ضمن إذا قصر بفعله ، يقول ابن القيم: «وأما الأمر الشرعي فإيجاب الضمان على الطبيب الجاهل فإذا تعاطى علم الطب

وعمله، ولم يتقدم له به معرفة فقد هجم بجهله على إتلاف الأنفس، وأقدم بالتهور على ما لم يعلمه فيكون قد غرر بالعليل فيلزمه الضمان لذلك، وهذا إجماع من أهل العلم»[22].

6- ان لا يترتب على فعلها ضرر أكبر من ضرر المرض[23]:

فان اشتملت العملية على ضرر أكبر من ضرر المرض حرم على الجراح القيام بها، لما في ذلك من تعريض الأرواح والأجساد للضرر الأكبر، وأمثال ذلك : جراحة التحدب الظهري الحاد، فالغالب فيها انها تنتهي بالشلل النصفي، فعلى الطبيب ان يقارن بين نتائج ومفاسد الجراحة، ومفاسد المرض، فان كانت المفاسد التي تترتب على الجراحة أكبر من المفاسد الموجودة في المرض حرمت الجراحة، لان الشريعة لا تجيز الضرر بمثله أو بما هو أشد منه، وأما إذا كان العكس فيجوز.

7- ان تكون خاضعة للتصور الإسلامي للجمال[24]:

وهذا التصور الإسلامي يؤمن بان الله تعالى خلق الإنسان خلقة حسنة، وهذا يحتم على الطبيب ان يكون له ذوقه في مسألة الجمال، ومدى ما فات منها، وحالة الإنسان، وهل شعوره بالنقص نتيجة لضعف في تركيبته النفسية، أو لمرض نف سي لديه ولَّد عنده عدم الرضا بما قدّر الله عليه، أو حقيقة تستحق العلاج.

ويمكن الإشارة إلى جملة من الأمور التي لو التزمها الطبيب ساعدته على ترجيح إجراء العملية من عدمها، منها[25]:

- هل للشكوى المراد إزالتها بالعملية أثر على صحة الإنسان، مثل : ألم الظهر، وآثار السمنة؟
- هل هي ناتجة عن حادث استدعى علاجاً؟
- هل المراد تغييره يخالف الخلقة المعهودة في الإنسان؟
- هل يزول ضرر المريض وشكواه بمجرد العملية؟
- مدى الحاجة لها- مثل عمليات شد البطن، او سحب الدهون عند وجود الترهل الشديد.
- عمر المريض وجنسه.
- هل للشكل المراد تغييره آثار سلبية عل حياة المريض أم لا؟
- هل يمكن إزالة شكوى المريض بغير الجراحة.

8- ان يترتب على فعلها مصلحة[26]:

انما شرعت الجراحة لمصلحة الأجساد، ودفع ضرر الأسقام عنها، فإذا انتفت تلك المصالح فهنا ينتفي السبب الموجب للترخيص بفعلها شرعاً، وتبقى على أصل الحرم ة مثل جراحة إزالة الثآليل بالقطع، أو الكت الجراحي، فقد ثبت طبياً ان الثآليل لا تزول بالعمل الجراحي بل عن فعل القطع والكت ينتهي بالمصاب إلى عواقب وخيمة وأضرار جسيمة منها العدوى الجرثومية.

الفصل الثاني
أنواع العمليات التجميلية

المبحث الأول- الجراحة التجميلية المشروعة:

وأريد بها الجراحة التجميلية الحاجية : وهي التي تدعو الحاجة إلى فعلها بقصد التداوي كإصلاح العيوب الخلقية التي تولد مع الإنسان، وتسبب له اذى نفسياً، أو تنشأ له من حوادث خارجة عن إرادته.

وبعبارة أخرى هي جراحة ترمي إلى تصحيح التشوهات الخلقية، أو الناجمة عن الحوادث المختلفة[27].

والعيوب التي تحتاج إلى هذا النوع من الجراحة، تقسم على قسمين:

1- **عيوب خلقية**: وهي العيوب التي يولد بها الإنسان، أو تنشأ له من جراء آفات مرضية يصاب بها، أمثالها : التصاق أصابع اليد أو الرجل، وانسداد فتحة الشرج، وعملية التئ ام الشفتين المفتوحتين أو أحداهما، وعلاج السمنة المفرطة إذا رافقها مرض كأمراض القلب أو السكري، وزراعة الثدي لمن استؤصل منها، و تصغير الثدي إذا رافقه مرض يستدعيه كأمراض الظهر مثلاً، وإزالة الوشم والوحمات والندبات، وعلاج الشفة الارنبية[28].

2- **عيوب مكتسبة**: وهي العيوب التي تطرأ للإنسان نتيجة أسباب خارجه عن إرادته، كما في العيوب والتشوهات التي تنتج من الحروق والحوادث، وأمثالها : كسور الوجه الشديدة التي تقع بسبب حوادث السير، وتشوه الجلد بسبب الحروق، مثل شكل الأذن نتيجة تآكل غضروف صيوانها بسبب مرض الجذام والزهري والسرطان[29].

أما الحكم الشرعي للجراحة الحاجية فهو على النحو الآتي:

هذا النوع من الجراحة التجميلية تدل الدلائل على جوازه وإن كان يتضمن معنى التجميل والتحسين وهذه الدلائل منها:

1- ان هذه العيوب تشتمل على ضرر حسي ومعنوي، وهذا يكفي ليكون سبباً لجواز إجراء العملية، ومما لاشك فيه ان الشريعة الإسلامية راعت الجانب النفسي في حياة الفرد.

ويقسمها الأطباء على قسمين : اختياري وضروري، وهو المراد بهذا المبحث، ويصفه الأطباء بكونه ضرورياً لمكان الحاجة إلى فعله، إلا انهم لا يفرقون بين الحاجة التي بلغت مقام الضرورة، والحاجة التي لم تبلغه الحاجيَّة كما هو عند الفقهاء والأصوليين.

2- ومما لا شك فيه ان هذا النوع من الجراحة يدخل في باب التداوي المسموح به شرعاً، لانه إما لعلاج مرض، أو لإصلاح عيب او تشوه محسوس، والنبي ﷺ أمرنا بالتداوي[30].

3- كما ان ذلك من باب الضرورات، والقاعدة الشرعية تقول : (الضرورات تبيح المحظورات)[31]، ولا شك ان الآلام التي تسببها الحروق والحوادث التي يتعرض لها الإنسان تحتاج إلى تدارك الأمر في لحظته، وإلا تعرض إلى الهلاك، يقول الإمام النووي في أثناء حديثه عن التفلج : «لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السن ونحوه فلا بأس به»[32].

4- ليس في هذا النوع من الجراحة ما يدعو إلى الحرمة كتغيير الخلقة الطبيعية للإنسان لان علاج العضو هو المقصود من فعل الجراحة وليس المقصود إزالة خلقة العضو الطبيعية[33].

المبحث الثاني
الجراحة التجميلية المحرمة

المطلب الأول- الجراحة التجميلية التحسينية:

هي تحسين المظهر وتجديد الشباب، والمراد بتحسين المظهر تحقيق الشكل الأفضل، والصورة الأجمل، دون وجود دوافع ضرورية أو حاجية تستلزم فعل الجراحة، وأما تجديد الشباب فالمراد به إزالة الشيخوخة، فيبدو المسن بعدها وكأنه في عهد الصبا والشباب في شكله وصورته[34].

وأمثال هذا النوع من الجراحة كثير، منها : تجميل الجفون، ورفع الجبهة، وجراحة الأنف التجميلية، وشد الوجه وإزالة التجاعيد فيه، وعمليات شدّ البطن، وحقن وتحسين الجلد : حقن الدهون، والكولاجين، والبوتوكس، وسحب الدهون[35].

أما الحكم الشرعي لهذا النوع من الجراحة، فهو على النحو الآتي:

1- فهو حرام لما فيه من تغيير ملامح الإنسان الطبيعية، وهذا منهي عنه شرعاً، فهو يشبه النمص والوشم، ووشر الأسنان لتفليجها، فعن عبد الله بن مسعود ﵁ قال : «**لعن الله الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله تعالى**»، ما لي لا ألعن من لعن النبي ﷺ وهو في كتاب الله ﴿**وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ**﴾[36][37].

والحديث يدل دلالة صريحة على حرمة المذكور لما فيه من تغيير الخلقة، فجمع بين تغيير خلق الله وطلب الحسن، وهذان المعنيان موجودان في الجراحة التجميلية التحسينية.

2- أن هذا النوع من العمليات قد تتضمن في عدد من صورها الغش والتدليس والخداع للزوج وغيره، فالعجوز تفعله تدليساً وتشبهاً بالشابات وهذا محرم شرعاً[38].

3- إذا ما أجريت هذه الجراحة تخللها الكثير من المحظورات الغير ملزمة كالتخدير بدون مسوغ شرعي، إضافة إلى قيام الرجال بمهمة الجراحة للنساء والعكس، وحينئذ ترتكب محظورات عديدة كاللمس والنظر للعورة والخلوة، وإذا فعلها الرجال للرجال وكذلك النساء فإنه يحصل كشف العورة في بعضها كما في جراحة تجميل الأرداف[39].

4- الأضرار الكثيرة الناجمة عن هكذا نوع من العمليات لا نّ التدخل الجراحي يعني قطع الأوعية الدموية، والأعصاب، والجلد وغيرها من الأنسجة بواسطة أدوات العمل الجراحي، كما في عملية الوشم، يقول الطبيب أحمد أندورة اختصاصي التجميل : «ان عمليات الوشم تنتشر بين الشباب أكثر منها بين الكبار مما يدل على أن الشاب يقدم على هذه الأمور وهو لا يقدر أبعادها بشكل سليم، ونلاحظ أنه بعد سنوات يلجأ الشباب للأطباء بهدف إزالة الوشم، فهو من الناحية النفسية ضار وكذلك اجتماعياً وعاطفياً وأما صحياً فهو خطر جداً قد ينقل كثيراً من الأمراض التي تنتقل عن طريق الدم كالتهاب الكبد والايدز وغيرها»[40].

المطلب الثاني- الجراحة التجميلية التحويلية (تغيير الجنس)

وهي الجراحة التي يتم بها تغيير الجنس، بمعنى تحويل الذكر إلى أنثى، عن طريق استئصال عضو الرجل وخصيتيه، ثم بناء مهبل، وتكبير الثديين، وتحويل الأنثى إلى ذكر عن طريق استئصال الثديين، وإلغاء القناة التناسلية الأنثوية، وبناء عضو الذكر، مع خضوع الحالتين إلى علاج شخصي وهرموني معين[41].

وعادة ما تجرى هذه الجراحة دون ان يكون هناك أي سبب يستدعي القيام بها، بمعنى لا يكون هناك أي لبس طبي في تحديد جنس مريد التحويل ومعرفته، سواء من ناحية الشكل أو المحتوى، كل ما في الأمر هو الاعتراض على أمر الله تعالى الذي خلقهم على هذه الصورة، وهذا النوع من الجراحة هو الآخر محرم شرعاً للأسباب المذكورة في الجراحة التحسينية، وأهمها تغيير خلقة الله تعالى التي خلق الإنسان عليها، يقول تعالى : ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا ﴿١١٩﴾﴾[42][43].

وقد استحق فاعل هذا الامر اللعن من رسول الله ﷺ، فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: «لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال»[44].

والحديث جاء صريحا في ذم المتشبهين بالجنس الآخر، لان اللعن لا يكون إلا على محرم، وإذا كان المتشبه بالنساء في اللباس والزينة فكيف بمن تشبه بهن في المظهر، حتى ظن الناس انه امرأة منذ خلقته، هذا ماذا يستحق؟

ويرى علماء الشريعة ان من كان هذا حاله من أصل خلقته فنه يؤمر بتكلف تركه التشبه بالجنس المخالف لجنسه بالتدريج، فان لم يفعل وتمادى، دخله الذم، ولاسيما ان بدا منه ما يدل على الرضا به[45].

وثبت بشهادة بعض المختصين من الأطباء ان هذا النوع من الجراحة لا تتوفر فيه أي دوافع معتبرة من الناحية الطبية، سوى الاعتراض كما قلنا على مشيئة الله تعالى وإرادته في تحديد الجنس[46].

الفصل الثالث

نماذج من العمليات التجميلية القديمة والحديثة

المبحث الأول- الـوشم وحـكمه:

الوشم في اللغة: العلامات، والجمع وشوم، ووشام، يقال : استوشمت المرأة أرادت الوشم وطلبته[47].

الوشم اصطلاحاً: هو غرز اليد أو الشفه أو أيّ موضع آخر من الجسد، بإبرة ونحوها في المكان المراد وشمه، حتى يدمى ثم يحشى بالكحل أو النورة، فيخضر الموضع أو يزرق[48].

أما حكمه فقد أتـفق العلماء على حرمة القيام بعملية الوشم للفاعل والمفعول به، رجلاً كان أو امرأة[49].

ويرى العلماء لزوم إزالة الوشم لمن فعله في حال التكليف، على الا يؤدي ذلك إلى الضرر به[50].

الأدلة: وأستدل العلماء على حرمة الوشم بالأحاديث النبوية الواردة في ذلك، ومنها:

– ما روي عن ابن عمر ﵄ قال: «لعن النبي ﷺ الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة»[51].

– وعن ابي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**العين حق**، ونهى عن الوشم»[52].

والأحاديث هنا دلت دلالة صريحة على تحريم الوشم، على من يفعل، ومن يُفعل به، لان اللعن لا يكون إلا على أمر محرم، كما يدل على الكبائر[53].

اما العلة من تحريم الوشم هو لما فيه من تغيير خلق الله تعالى، فلا يجوز تغيير شيء من خلقة الإنسان الطبيعية التي خلقه عليها، يقول تعالى : ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ

وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾ ﴾[54][55].

ورجح العلماء ان مراد الله تعالى من قوله : ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ﴾ هو الوشم، وبهذا فسره ابن مسعود ﷺ والحسن البصري[56].

وكذلك في الوشم من التدليس والغش ما فيه، لانها بفعلها إياه توهم الزوج وغيره بانها خلقت على هذه الصورة، وهذا خداع حرمته الشريعة[57].

المبحث الثاني- تفليج الأسنان ووشرها:

التفليج في اللغة: من فلج فلجاً فهو أفلج، والفلج التباعد، وفلج أسنانه باعد بينهما، والفلج في الأسنان هو التباعد ما بين الثنايا والرباعيات خلقة، فان تكلف فهو التفليج[58].

وفي الاصطلاح: كما هو في اللغة، انفراج ما بين الأسنان المتلاصقة، يعمل ذلك بالمبرد ونحوه، ويكون عادة في الأسنان الأمامية (الثنايا والرباعيات)، تفعله المرأة المسنة حتى توهم انها صغيرة، ان الصغيرة عادة تكون مفلجة جديدة السن[59] ويقال له الوشر والعكس[60].

اما الوشر لغة : من اشر، وتأشير الأسنان تحزيزها، وتحديد أطرافها، وقد أشرت المرأة أسنانها تأشرها أشرا وأشرتها حززتها، والمؤتشرة والمستأشرة كلتاهما التي تدعو إلى أشر أسنانها[61].

والوشر اصطلاحاً : هو برد أطراف الأسنان بمبرد ونحوه لتحديدها وتفليجها وتحسينها، والمستوشرة: المفعول بها ذلك بإذنها[62].

وقد حرم العلماء التنفليج والوشر في الأسنان إذا كان بقصد الحسن والتزين، ويجوز إذا كان بقصد التداوي[63].

الأدلة: واستدلوا لذلك بما ورد في السنة عن ابن مسعود ﷺ قال: «**لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله**، ما لي لا ألعن من لعنه رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ﴾[64]»[65].

ويستدل بهذا الأثر على حرمة التفليج، لان اللعن لا يكون على شيء مباح قطعاً والعلة من التحريم بيّنها الأثر، عندما جاء فيه (المتفلجات للحسن المغيرات خلق الله) وهذا

إشارة الى ان الحرمة تكمن في تغيير خلقة الله تعالى عن الهيئة المعهودة، وكذلك شموله للتزوير والتدليس المنهي عنه[66].

ويخرج من التحريم برد الأسنان الطويلة إذا كانت تضر عند الأكل أو الكلام[67].

المبحث الثالث-عملية وصل الشعر:

معناه ان تضيف المرأة إلى شعرها شعراً آخرا لغرض تكثيره، والواصلة التي تفعل ذلك، والمستوصلة التي تستدعي من يفعل لها[68].

وقد اتفق العلم اء على حرمة وصل المرأة شعرها، الا انهم اختلفوا في بعض الفروع... وفيما يأتي أقوالهم:

- ❖ **الحنفية والليث بن سعد** : قالوا بالحرمة، فلا يجوز وصل شعرها بشعر الآدمي لانه مكرم لا يجوز الانتفاع بشعره، ويجوز لها بشعر غير الآدمي[69].
- ❖ **المالكية والظاهرية والزيدية والاباضية والطبري** : حرموا الوصل مطلقاً، سواء وصلت شعرها بشعر آدمي أو غيره[70].

واستثنى المالكية من التحريم ربط الشعر بالخيوط الحرير الملونة ونحوها مما لا يشبه الشعر، فليس بمنهي عنه لانه ليس بوصل ولا فيه أي معنى مقصود للوصل، وإنما هو للتجمل والتحسين[71].

- ❖ **الشافعية**: قالوا بالتفصيل:

فإذا لم تكن ذات زوج يحرم عليها الوصل مطلقاً، سواء وصلت شعرها بشعر الآدمي رجلا أو امرأة لكرامته، وسواء وصلته بشعر محرّم عليها أو غير محرّم، على الصحيح من المذهب، اما شعر غير الآدمي فينظر ان كان نجساً كشعر الميتة، وشعر ما لا يؤكل لحمه إذا انفصل في حياته فهو حرام، لحرمة استعمال النجس في الصلاة وخارجها، اما إذا كان طاهرا فلغير المتزوجة حرام.

أما إذا كانت الموصولة متزوجة ففيها ثلاثة أوجه:

1- جواز الوصل بإذن الزوج، وإلا حرم عليها ان لم يأذن.

2- يحرم الوصل مطلقاً، إذن أو لم يأذن.

3- جواز الوصل مطلقاً، وان لم يأذن زوجها.

والأرجح في المذهب هوالقول بالتحريم مطلقاً لظاهر إطلاق الأحاديث الصحيحة[72].

❖ **الحنابلة:** يحرم الوصل مطلقاً عندهم، سواء وصلته بشعر الآدمي أو غير الآدمي لعموم الأحاديث، ولان فيه من التدليس والغش ما فيه . ويحرم عليها كذلك وصله بالشعر النجس كشعر الميتة، حيث لا تصح معه الصلاة، اما اذا طاهراً فتصح[73].

أما وصله بغير الشعر، فان كان لحاجة كربط رأسها به فلا مانع، لان الحاجة دعت إليه ولا يمكن الاستغناء عنه، اما إذا كان لغير حاجة ففيه روايتان:

الأدلة: واحتج العلماء على تحريم وصل الشعر بعموم الأحاديث الآتية:

- قوله تعالى : ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾﴾[74]، وهذا ما أستدل به المالكية على حرمة الوصل انما لانه من باب تغيير الخلقة.
- ما روي عن ابن عمر ﵁ قال : «لعن النبي ﷺ الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة»[75]. والحديث جاء صريحاً في تحريم الوصل مطلقاً، لان اللعن لا يكون الا على أمر محرم.
- وعن أسماء بنت ابي بكر (رضي الله عنها) ان امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت : «اني أنكحت ابنتي ثم أصابها شكوى فتمزق رأسها وزوجها يسحثني بها، أفأصل شعرها؟ فسبَّ رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة»[76].

والحديث دلّ على حرمة الوصل، حتى للحاجة بسبب المرض، ومع إذن الزوج وطلبه.

- عن سعيد بن المسيب، قال: قدم معاوية المدينة آخر قدمة قدمها، فخطبنا فأخرج كبة من شعر، قال : «ما كنت أرى أحداً يفعل هذا غير نساء اليهود . إن النبي ﷺ سماه الزور يعني الواصلة بالشعر»[77].
- وروي عن جابر بن عبد الله ﵁ قال: «زجر النبي ﷺ ان تصل المرأة برأسها شيئاً»[78].

أما العلة من تحريم الوصل فهي مختلفة عند الفقهاء، وعلى النحو الآتي:

* **عند الحنفية:** العلة من عملية وصل شعرها بشعر الآدمي هي التدليس والاهانة فلا يجوز الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته، الا ان التدليس يحصل عندهم بشعر الآدمي فقط، لذلك لا يرون بأساً إذا ما وصلته بغيره كشعر البهيمة او الوبر ونحوه، فقد جاء في شرح فتح القدير قوله: «فظهر ان اللعن ليس للتكثير مع عدم الكثرة وإلا لمنع القراميل [79]، ولا شك ان الزينة حلال فلولا لزوم الاهانة بالاستعمال لحل وصلها بشعور النساء» [80].

* **وعند المالكية ومن وافقهم** : العلة عندهم تكمن في تغيير خلقة الله تعالى، مستدلين بما جاء في حديث معاوية ﷺ السابق والذي سمى فيه الوصل زورا [81].

***وعند الشافعية والحنابلة** : العلة هي التدليس مطلقاً، سواء وصلته بشعر الآدمي أو غيره، وسواء فيه تغيير للخلقة أو لم يكن، مستدلين لذلك بحديث معاوية وحديث أسماء (رضي الله عنهما) الذي جاء التحريم فيه لذات الزوج مع علة المرض خشية التدليس على الزوج [82].

الراجح:

بعد هذا العرض لأقوال العلماء وأدلتهم، أرجح- والله أعلم- ان المقصد من تحريم الوصل هو التدليس مطلقاً، لذلك لا يجوز للمرأة وصل شعرها بكل شيء من شأنه ان يوهم الناظر ان ذلك هو أصل شعرها سواء أكان شعراً أم صوفاً أم وبراً أم خيوطاً صناعية أم غير ذلك، فهنا يتحقق التدليس والخداع، وهذا مما نهت عنه الشريعة الغراء.

وهذا ليس خاصاً بالنساء لكن يشملهن والرجال، إنم ا يخصصن بالذكر لان الغالب ان يحصل ذلك منهن أكثر، لما جبلن عليه من حبّ التزيين والتجمل.

أما استدلال المالكية ومن وافقهم بالآية، فان هذا الاستدلال ليس محل النزاع، لان الآية تناولت الكلام عن تغيير الخلقة، وهذا إنما يكون بالجرح والتشويه كما في تبتيك آذان الأنعام والوشم وغير ذلك، وهذا بعيد كل البعد عن الوصل [83].

أما استدلال الحنفية بن التدليس لا يكون إلا بشعر الآدمي فهذا غير مسلم به، لان التدليس كما يقع بشعر الآدمي كذلك يكون بكل شعر يشبه الشعر الطبيعي [84].

حكم الشعر المستعار (الباروكة):

يعمد بعضهم مما يعاني من الصلع، أو تساقط الشعر من بعض مناطق الرأس أو هي رغبة جارفة عند الكثير من النساء ممن يسيطر حبّ التغيير من شكلهن وتسريحة شعرهن يعمدون إلى لبس ما يسمى بالباروكة، فما هو الحكم الفقهي للبسها؟

وعدَّ العلماء في وقتنا الحاضر لبس الشعر المستعار (الباروكة) من الأمور المنهي عنه شرعاً لانه نوع من وصل الشعر الذي بينا حكمه مسبقاً، لانها أيّ (الباروكة) تحمل العلة ذاتها في الوصل وهي التدليس والغش، وهذا محرم بنص حديث رسول الله ﷺ: «... **من غشنا فليس منا**»[85]، حيث ان الناظر من الوهلة الأولى يخيل إليه ان ذلك من الشعر الطبيعي إلى خلقه الله وهذا هو التدليس بعينه[86].

كما وان حديث سيدنا معاوية ﷺ جاء صريحاً في النهي عن الشعر المستعار، فقد روي انه ﷺ خطب الناس على منبر رسول الله ﷺ وتناول قصة من شعر كانت بيد حرسي فقال: «أين علماؤكم يا أهل المدينة؟ سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذ ه، ويقول: (**إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم**)» وفي لفظه عند مسلم «وأخرج كُبَّة من شعر»[87].

ووجه الاستدلال من الحديث تتبين منا جملة من الأمور أهمها:

أما قوله: (قصة من شعر) فقد قيل: هي شعر مقدم الرأس المقبل على الجبهة وقيل: شعر الناصية، وقوله: (كُبَّة من شعر) هو شعر مكفوف بعضه على بعض هذا ما نقله النووي عند شرحه للحديث [88]، يفهم من ذلك ان الشعر المستعار يحمل المعنى ذاته الموجود في القصة والكبة.

كذلك من الألفاظ الوارد في الحديث ذكره ان اتخاذ القصة من الشهر فيه تشبه باليهود، لان سيدنا معاوية ﷺ ذكر انه لم يرى أحدا يفعله إلا اليهود، وقد نهينا عن التشبه بهم، قال ﷺ: «**من تشبه بقوم فهو منهم**»[89].

انه من موجبات العذاب والهلاك، فقد جاء بقوله : «إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم».

كما وان اتخاذ الشعر المستعار أشد في التلبيس والزور من وصل الشعر بالش عر لان اتخاذ خصلة ووصلها بالشعر لأجل إطالته ان قصيرا، أو تكثيره ان كان قليلاً استحق هذا اللعن، فمن باب أولى من اتخذ رأسا كاملاً ان يكون مستحقاً لأكثر من اللعن.

وبتحريم الباروكة أفتى جملة من العلماء المعاصرين، منهم : الشيخ عبد الرحمن السحيم– عضو مركز الدعوة والإرشاد[90]، والشيخ عبد المحسن بن ناصر بن عبد الرحمن

آل عبيكان [91]، والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين في الفتوى التي برقم (4556)[92]، وأفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة السعودية[93].

إلا ان منهم من أفتى بالجواز أمثال الشيخ الفوز ان في الفتوى (1307)، الشيخ محمد بن عبد العزيز بن إبراهيم الفائز[94].

حكم الرموش المستعارة:

الرموش المراد بها الأهداب : أي الشعر النابت على الأجفان، وقد خلقه الله تعالى لحماية العينين من الأتربة والأقذار.

أختلف العلماء في حكم استعمال الرموش الصناعية:

فمنهم من قال بالحرمة وعدّه من وصل الشعر المنهي عنه، ومنهم من أجازه للزوجة بإذن الزوج كما في وصل الشعر الذي قال بجوازه بعض الشافعية في رواية لهم لذات الزوج وجعل الأمر على الإباحة.

وأجاز الطرفان وضع الرموش لمن كان بها داء سبب لها سقوط أهدابها لحديث ابن عباس ﵄ قال: «لعنت الواصلة والمستوصلة، والنامصة والمتنمصة، والواشمة والمستوشمة من غير داء»[95].

وفيما يلي جملة من أقوال العلماء المعاصرين بشأن هذه المسألة:

يقول د.عبد الله الفقيه مشرف مركز الفتوى بموقع الشبكة – قطر : «إذا كان تركيب الرموش لضرورة كمن أصيب بمرض أو حرق أو نحوه من الآفات، فأتلف هدب رموش العين مما أدى إلى تغيير شكله وقبح صورته، فهذا ان شاء الله، لا حرج فيه إذا كان بالقدر المطلوب، فالضرورات تقدر بقدرها، أما إذا كانت هذه الرموش للزينة فقد حصلت بها مفسدتان: الأولى انها تغيير لخلق الله، والثانية انها دخلت تحت النهي العام الوارد عن نبينا ﷺ حيث ورد عنه انه لعن الواصلة والمستوصلة»[96].

في حين أجازها الشيخ ناصر الفهد من علماء المملكة العربية السعودية، فقال : «لا يظهر لي فيها شيء، فليست من باب الوصل لاختلافها عنه»[97].

المبحث الرابع- عملية إزالة التجاعيد وشد الوجه:

تعدّ من أشهر عمليات التجميل انتشاراً، فقد لاقت إقبالاً واسعاً ليس بين الفنانين والمشاهير فحسب، بل حتى بين الأفراد العاديين كذلك، والتجاعيد ظاهرة طبيعية ان تظهر في الإنسان عندما يتقدم به العمر، وهي عبارة عن تشققات أو حفر تظ هر في الجلد بسبب فقدان الجلد مرونته وموت بعض خلاياه، فتبدو على شكل ثنيات خفيفة على سطح البشرة، وتزداد عمقاً كلما تقدم الإنسان في العمر، ويعتبر الوجه من أكثر المناطق تعرضاً للتجاعيد ولاسيما المنطقة الممتدة من الأنف إلى الشفه العليا، والمنطقة المحيطة بالفم والجبهة[98].

وقد تظهر التجاعيد في وقت مبكر من العمر ويرجع ذلك إلى أسباب عدّه، من أهمها: الأسباب الوراثية، والتعرض الطويل لأشعة الشمس، الإفراط في التدخين وتناول الخمور، والإفراط في استعمال مساحيق وأدوات التجميل، إصابة الإنسان بالأمراض المزمنة وبعض الأمراض الجلدية كحب الشباب[99].

وتتم هذه عملية شد الوجه عن طريق عمل شقّ جراحي دائري يحيط بالاذن لئلا يترك الجرح ندبة ظاهرة في الوجه، ثم يتم رفع الجلد وشدّه للخارج، ويلي ذلك شدّ وتثبيت عضلات الوجه والأنسجة المترهلة، ثم يغلق الشق بخيوط رفيعة ودبابيس معدنية تترك لمدة (5–10) أيام، إلا ان هذه العملية ليست دائمة فالتجاعيد تعود للظهور بعد خمس سنوات[100].

أما عن الحكم الشرعي لهذه العملية فيختلف تبعاً لعمر المرأة، فان كانت صغيرة السن وتعرضت لهذه التجاعيد لأسباب مرضية كالتي ذكرناها، أو عوامل خارجية فهنا يجوز لها معالجة هذه التجاعيد، فهذا من باب التداوي المرخص به شرعاً، فهو تشوه وعيب يخالف الهيئة المعهودة الإنسان، إذا هذا ليس من التغيير في الخلقة المنهي عنه بل هو إعادة الخلقة إلى أصلها المعتاد.

وإذا كانت المرأة كبيرة في السن وأرادت إزالة التجاعيد من الوجه، فالحكم في حقها هو الحرمة، لانها غيرت في الخلقة المعهودة، وليس هناك أي دوافع ضرورية أو حاجية، ويقاس كذلك على الوشم والوصل والتفليج بجامع تغيير الخلق كما في كلٍّ طلباً للحسن، كما وانها تتضمن الغش والتدليس وهذا محرم شرعاً، فضلا عن ان هذه الجراحة اذا فعلت لا تخلو من كثير من الـمحاذير الشرعية والطبية، كالتخدير الكامل والموضعي، وقيام الرجال بهمة الجراحة للنساء الأجنبيات والعكس، وعدم غسل بعض الأعضاء في الوضوء والغسل

لتغطيتها بلفاف طبي، وهذه الأمور محرمة شرعاً، ومن المحاذير الطبية لهذه العملية كونها تنطوي على مخاطر وأضرار كثيرة، فال تقشير الكيميائي العميق للوجه مثلاً قد يؤثر على القلب والجهاز الدوري، وشد الوجه قد ينشأ عنه نزيف والتهاب وضعف في عضلات الوجه وتساقط الشعر مؤقتاً، ولا ضرورة أو حاجة لتعريض الجسم لهذه الأضرار [(101)].

المبحث الخامس- عملية سحب الدهون من الجسم:

تعتبر عمليات سحب الدهون من الجسم أكثر العمليات إقبالا من قبل النساء، أكثر منه عند الرجال، لان تراكم الدهون عندهن أكثر، كما ووجد هذا النوع من العمليات رواجاً ملفت للنظر، وقد ذكرت دراسة أعدها فريق من الأطباء تابع للأكاديمية الأمريكية لجراحة التجميل ان أكثر الجراحات شيوعاً هي عمليات سحب الدهون، وإزالة ترهل البطن، وتشير الدراسة إلى ان جراحات سحب الدهون ازدادت من (71) إلف حالة عام (1990) إلى (600) ألف حالة عام (1999)[(102)].

وعملية سحب الدهون تكون عن طريق حقن المنطقة المراد سحب الدهون منها بمحلول ملحي يساوي في كميته الدهن المراد س حبه لتليين الدهون وتسهيل سحبها، ثم يتم إحداث بعض الثقوب الصغيرة السطحية في الجلد قرب المناطق المراد إزالة الشحم منها، ثم يتم إدخال أنبوب دقيق مجوَّف يوصل بجهاز السحب حيث يتم تذويب الدهن وتسخينه وتدميره قبل سحبه، وقد يعاني الشخص من بعض المضاعفات الناتجة من العملية كحدوث بعض الكدمات والتورم المؤقت، مع تموّج الجلد في بعض المناطق، ولا تظهر نتيجة العملية الا بعد حوالي ستة أشهر أو سنة حيث يظهر الجسم كما لو كان فقد كمية من الشحوم عن طريق الحمية الغذائية أو التمارين الرياضية [(103)].

أما الحكم الفقهي لهذا النوع من الع مليات فهذا يعتمد على نوع الحالة التي تعاني منها مريدة إجراء العملية، فإذا أرادتها للعلاج بسبب إصابتها ببعض الأمراض التي سببها تراكم الدهون في الجسم مما أدى إلى السمنة المفرطة التي نتج عنها الآم في المفاصل والظهر، وأكد الطبيب انه لا علاج لهذه الأمراض إلا بإجراء العملية، فيظهر هنا جواز القيام بها لانها من باب التداوي المشروع.

لكن إذا أجريت العملية لغرض تحسين المظهر وتعديل القوام، فهذا خلاف الخلقة المعهودة فيترتب على ذلك حرمة العملية، لا ن التغيير محرم وفيه تدليس غش، وتعريض للجسم للكثير من المضاعفات الناتجة عن العملية، وحدوث الكثير من المحاذير الشرعية والطبية التي سبق وذكرناها في عملية إزالة التجاعيد[104].

الخاتمة

وهكذا وصلت إلى نهاية المطاف ، لأذكر جملة من النتائج التي استشفيتها من البحث:

- ان العمليات التجميلية تعني تلك العمليات التي تتعلق بالشكل ، والتي يكون الغرض منها علاج عيوب طبيعية أو مكتسبة في ظاهر الجسم البشري.
- ان الإسلام لم يحرم الزينة التي هي نوع من أنواع التجميل في البدن والثوب لكنه لم يترك الأمر سدى، إنما وضع له الضوابط والحدود التي ألزم المسلم بإتباعها.
- هناك شروطا وضعها العلماء ، تعرض عليها العمليات التجميلية ليميز الجائز منها من عدمها، من هذا الشروط التأكد من نجاح العملية ، وتوفر اذن المريض أو وليه ، مع توفر أهلية الطبيب ، وكذلك يجب الا يترتب على فعلها اي ضرر أكبر من ضرر المرض ، وغيرها.
- ان إجراء العملية لأغراض علاجية وصحية، أو لإصلاح تشوه ظاهر فهذا مما لاشك فيه الجواز لانه نوع من التداوي، وقد أمرنا به.
- إذا كان الغرض من اجرائها هو لتغيير الملامح الخارجية لإضفاء نوع من الجمال كالوشم وشدّ الوجه وسحب الدهون، فهذا مما لاشك فيه انه من تغيير الخلقة المنهي عنه لما يتضمنه من الغش والتدليس للزوج وغيره.

الهوامش

[1] الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، هانئ الجبير: 3.

[2] المصدر السابق، العمليات التجميلية، أسامة صبّاغ: 42.

[3] المصدر السابق.

[4] التين:4.

[5] تفسير السعدي: 929/1.

[6] الانفطار: 6– 8.

[7] تفسير السعدي: 914/1.

[8] الأعراف: 32.

[9] العمليات التجميلية، أسامة صبّاغ: 16.

[10] العمليات التجميلية ، اسامة صبّاغ : 27، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية ، هانئ الجبير: 16.

[11] المائدة: 12.

[12] تحفة المودود لابن القيم: 167.

[13] قضايا طبية معاصرة في ضوء الإسلام ، أ.يوسف بن عبد الله التركي : 17، الوجيز في أحكام الجراحة الطبية، فهد الحزمي: 4.

[14] قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام: 1/ 104.

[15] قضايا طبية معاصرة في ضوء الإسلام ، أ.يوسف بن عبد الله التركي : 17، الوجيز في أحكام الجراحة الطبية، فهد الحزمي: 4.

[16] المصدران السابقان.

[17] المغني لابن قدامة: 313/5.

[18] اللدود، بفتح اللام هو الدواء الذي يصب في أحد جانبي فم المريض ويسقاه، او يدخل هناك بإصبع وغيرها ويحنك به. ينظر: (تحفة الاحوذي للمباركفوري: 170/6).

[19] صحيح البخاري واللفظ له : 2524/6 (6492) باب: القصاص بين الرجال والنساء في الجراحات، صحيح مسلم: 1733/4 (2213) باب: كراهية التداوي باللدود.

[20] الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، هانئ الجبير: 20.

[21] الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، هانئ الجبير:20.

[22] الطب النبوي لابن القيم: 109/1.

[23] تقريب فقه الطبيب، فهد الحزمي: 83، العمليات التجميلية، اسامة صبّاغ: 35.

[24] الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، هانئ الجبير: 19.

[25] الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، هانئ الجبير: 19.

[26] تقريب فقه الطبيب، فهد الحزمي: 83، الوجيز في احكام الجراحة الطبية له: 5.

[27] تقريب فقه الطبيب ، فهد الحزمي : 92، الوجيز في أحكام الجراحة الطبية له : 11، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، د.عبد الرحمن السند: 3.

[28] العمليات التجميلية، أسامة صباغ: 42.

[29] العمليات التجميلية، أسامة صباغ: 43، الوجيز في أحكام الجراحة الطبية ، فهد الحزمي: 11.

[30] صحيح مسلم: 1729/4، (2204) باب: لكل داء دواء واستحباب التداوي.

[31] المنثور في القواعد الفقهية للزركشي: 317/2.

[32] شرح النووي على صحيح مسلم: 107/14.

[33] العمليات التجميلية، أسامة صباغ: 46.

[34] الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية ، هانئ الجبير : 5، الوجيز في أحكام الجراحة الطبية، فهد الحزمي: 12، العمليات التجميلية، أسامة صباغ: 52.

[35] العمليات التجميلية، أسامة صباغ: 52، الوجيز في أحكام الجراحة الطبية ، فهد الحزمي: 12، الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، هانئ الجبير: 40.

[36] الحشر: 7.

[37] صحيح البخاري واللفظ له : 5/ 2216 (5587) باب: المتفلجات للحسن، سنن النسائي الكبرى: 5/ 422 (9380) المتنمصات، صحيح ابن حبان : 315/12 (5505) ذكر لعن المصطفى ﷺ المستوشمات والواشمات.

[38] قضايا طبية معاصرة في ضوء الإسلام، أ. يوسف بن عبد الله التركي: 13.

[39] الوجيز في أحكام الجراحة الطبية، فهد الحزمي: 12، تقريب فقه الطبيب له: 94.

[40] مقال (عمليات التجميل بين العلاج والترف) من مجلة الثورة ، تصدر من مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر في عددها الصادر يوم الخميس 2005/5/12 م.

[41] تقريب فقه الطبيب، فهد الحزمي: 94، قضايا طبية معاصرة في ضوء الإسلام ، أ.يوسف بن عبد الله التركي: 15– 16.

[42] النساء: 119.

[43] قضايا طبية معاصرة في ضوء الإسلام، أ.يوسف بن عبد الله التركي: 16.

[44] صحيح البخاري واللفظ له : 5/ 2207 (5546) باب المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال، مسند الإمام احمد: 1/ 339 (3151) مسند عبد الله بن العباس ﷺ.

[45] فتح الباري لابن حجر: 3320/1.

[46] قضايا طبية معاصرة في ضوء الإسلام، أ.يوسف بن عبد الله التركي: 16.

[47] لسان العرب لابن منظور : 12/ 638 مادة وشم، القاموس المحيط للفيروز آبادي : 1/ 1056 الوشم.

[48] حاشية ابن عابدين : 33/1.، تفسير القرطبي : 392/5، الفواكه الدواني للنفراوي : 2/ 314، إعانة الطالبين للبكري : 107/1، كشاف القناع للبهوتي : 292/1، سبل السلام للصنعاني : 144/3، نيل الاوطار للشوكاني : 341/6، غريب الحديث لابن سلام : 167/1، غريب الحديث لابن الجوزي: 2/ 469.

[49] المصادر السابقة، القوانين الفقهية لابن جزي : 293، الثمر الداني للآبي : 1/ 689، المجموع للنووي: 3/ 145، الإقناع للشربيني: 151/1، مغني المحتاج للشربيني 1/ 191، المغني لابن قدامة: 1/ 68، المحلى لابن حزم : 4/ 79، البحر الزخار للمهدي لدين الله : ج5/ مسألة ما يكره للنساء فعله، شرح النيل لاطفيش : ج14/ باب: فيما تدرك المرأة على زوجها.

[50] حاشية ابن عابدين: 1/ 330، الثمر الداني للآبي: 1/ 689، المجموع للنووي: 3/ 144، إعانة الطالبين للبكري: 1/ 107، كشاف القناع للبهوتي: 292/1.

[51] صحيح البخاري واللفظ له : 5/ 2218 (5596) باب : الموصولة، صحيح مسلم : 3/ 1677 (2124) باب : تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة، سنن الترمذي: 4/ 236 (1759) باب: ما جاء في مواصلة الشعر.

[52] صحيح البخاري واللفظ له : 5/ 2219 (5600) باب : الواشمة، مسند الإمام احمد : 2/ 319 مسند أبي هريرة ﵁.

[53] نيل الاوطار للشوكاني: 341/6.

[54] النساء: 119.

[55] تفسير القرطبي: 393/5.

[56] المصدر السابق.

[57] المصدر السابق.

[58] لسان العرب لابن منظور: 346/2 مادة فلج.

[59] شرح النووي على صحيح مسلم: 106/14.

[60] فتح الباري لابن حجر: 3720/1.

[61] لسان العرب لابن منظور: 20/4 مادة أشر، مختار الصحاح للرازي: 301/1.

[62] غريب الحديث لابن الجوزي: 468/2، غريب الحديث لابن سلام : 166/1، النهاية لابن الاثير: 187/5.

[63] حاشية ابن عابدين: 373/6، المدونة للإمام مالك : 689/1، القوانين الفقهية لابن جزي : 293، الفواكه الدواني للنفراوي : 314/2، الأوسط لابن المنذر : 278/2، الوسيط للغزالي : 169/2، المجموع للنووي : 145/3، فتح الباري لابن حجر : 1/ 372، شرح النووي على صحيح مسلم : 1.6/14، مغني المحتاج للشربيني 1/ 191، المغني لابن قدامة : 68/1، كشاف القناع للبهوتي : 292/1، الإنصاف للمرداوي : 125/1، نيل الاوطار للشوكاني : 340/6، المحلى لابن حزم : 79/4، البحر الزخار للمهدي لدين الله : ج5/ مسألة ما يكره للنساء فعله، شرح النيل لاطفيش: ج 14/ باب: فيما تدرك المرأة على زوجها.

[64] تحفة الفقهاء للسمرقندي : 3/ 344، الهداية للمرغيناني : 6/ 88، حاشية ابن عابدين : 5/ 58.

[65] المدونة للإمام مالك : 689/1، القوانين الفقهية لابن جزي : 293، شرح الزرقاني : 4/ 427، الفواكه الدواني للنفراوي : 314/2، التاج والإكليل للمواق : 210/1، نيل الاوطار للشوكاني: 6/ 341، المحلى لابن حزم : 4/ 79، البحر الزخار للمهدي لدين الله : ج 5/

مسألة ما يكره للنساء فعله، شرح النيل لاطفيش : ج14/ باب : فيما تدرك المرأة على زوجها.

(66) الحشر: 7.

(67) سبق تخريجه.

(68) تفسير القرطبي : 393/5، فتح الباري لابن حجر : 372/10، شرح النووي على صحيح مسلم: 106/14.

(69) الفواكه الدواني للنفراوي: 314/2.

(70) أحكام القرآن للجصاص: 371/5، تفسير القرطبي: 394/5.

(71) حاشية العدوي: 2/ 599.

(72) الأم للإمام الشافعي : 1/ 54، الوسيط للغزالي : 2/ 169، المجموع للنووي : 364/1، (144/3)، إعانة الطالبين للبكري: 339/2.

(73) المغني لابن قدامة: 67/1، فتاوى ابن تيمية: 265/2، كشاف القناع للبهوتي: 1/ 292.

(74) النساء: 119.

(75) سبق تخريجه.

(76) صحيح البخاري: 5/ 2217 (5591) باب: الوصل في الشعر، صحيح مسلم: 3/ 1676 (2122) باب : تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوش مة، مسند الإمام احمد : 345/6 حديث ﵂ أسماء بنت ابي بكر الصديق ﵄، سنن النسائي الكبرى : 5/ 421 (9373) باب : الواصلة، سنن ابن ماجه : 1/ 639 (1988) باب : الواصلة والواشمة.

(77) صحيح البخاري واللفظ له : 2218/5 (5594) باب: الوصل في الشعر، صحيح مسلم : 3/ 1679 (2127) باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة، سنن الترمذي: 104/5 (2781) باب: ما جاء في كراهية اتخاذ القصة، سنن ابي داود : 77/4 (4167) باب: في صلة الشعر.

(78) صحيح مسلم: 3/ 1679 (2126) باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة.

[79] القراميل : ضفائر تتخذ من الشعر أو الصوف أو ابريسم تصل به المرأة شعرها . ينظر : النهاية لابن الاثير : 51/4.

[80] الهداية للمرغيناني : 88/6، تحفة الفقهاء للسمرقندي : 344/3، شرح فتح القدير لابن الهمام: 426/6.

[81] المدونة للإمام مالك: 689/1، شرح الزرقاني: 427/4، الفواكه الدواني للنفراوي: 314/2، التاج والإكليل للمواق: 21/1.

[82] الوسيط للغزالي : 169/2، المجموع للنووي : 144/3، إعانة الطالبين للبكري : 2/ 339، المغني لابن قدامة: 67/1، فتاوى ابن تيمية: 265/2، كشاف القناع للبهوتي: 292/1.

[83] أحكام زراعة الشعر وإزالته، د.سعد تركي الخثلان: 5.

[84] أحكام جراحة التجميل، د.محمد عثمان شبير من ضمن قضايا طبية معاصرة: 2/ 536.

[85] صحيح مسلم: 99/1 (101) باب: قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا.

[86] المفصل، د.عبد الكريم زيدان: 38/3.

[87] سبق تخريجه.

[88] شرح النووي على صحيح مسلم: 14/ 108.

[89] مسند الإمام احمد : 2/ 5، (5115) مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب ﷺ، سنن أبي داود واللفظ له: 4/ 44 (4031) باب: في لبس الشهرة، وقال ابن حجر في فتح الباري 6/ 98: (وأبو منيب لا يعرف اسمه، وفي الإسناد عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان مختلف في توثيقه).

[90] منتديات الإرشاد للفتاوى الشرعية: http://llal-ershaad.com

[91] الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ : عبد المحسن بن ناصر بن عبد الرحمن آل عبيكان : http://llal-obeikan.com

[92] الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ: عبد الله بن جبرين: http://bn-jebreen.com.

[93] منتديات الإرشاد للفتاوى الشرعية: http://llal-ershaad.com

[94] موقع كلمات – فتاوى الشيخ الفوزان : http://www.k128.com، وموقع لها اون لاين : http://www.lahaonline.com

[95] سنن ابي داود: 78/4، (417.) باب: في صلة الشعر، وحسّن ابن حجر في فتح الباري : (376/1) سنده.

[96] موقع اسلام اون لاين. نت: http://www.islamonline.net

[97] الموقع ذاته.

[98] الجراحة التجميلية، د.صالح الفوزان: 25.

[99] أحكام جراحة التجميل، د.محمد عثمان شبير من ضمن قضايا طبية معاصرة: 2/ 581.

[100] العمليات التجميلية، أسامة صباغ: 59، الجراحة التجميلية، د.صالح الفوزان: 25، منتدى لؤلؤة المرأة العربية: http://www.arabw-pearl.com

[101] الجراحة التجميلية ، د.صالح الفوزان : 25، أحكام جراحة التجميل ، د.محمد عثمان شبير من ضمن قضايا طبية معاصرة: 582/2.

[102] مقال بعنوان التجميل... صنع الله وتعديل البشر ، نشرته مجلة الوعي الإسلامي الكويتية في العدد (416) الصادر في ربيع الآخر (1421هـ) يوليو (2000م).

[103] الجراحة التجميلية ، د. صالح الفوزان : 307، أحكام جراحة التجميل ، د.محمد عثمان شبير من ضمن قضايا طبية معاصرة: 582/2.

[104] أفتى بذلك أ .د.حسام الدين عفانه ، أستاذ مشارك ، كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة القدس، فلسطين، في يوم الاثنين (2003/8/25)، نقل عن موقع إسلام اون لاين. نت. http://www.islamonline.net

المصادر

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: بقية المصادر.

1. أحكام القران للجصاص، أبو بكر احمد بن علي الرازي الحنفي (ت370هـ)، تحقيق : محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.
2. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للشربيني ، شمس الدين محمد بن احمد الشافعي (ت977هـ)، وهو شرح على مختصر غاية الاختصار لأبي شجاع احمد بن الحسين

الأصفهاني (ت593هـ)، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 1415هـ.

3. الأم للشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت204هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط20، 1393هـ.
4. الإنصاف في معرفة الراجح من ا لخلاف على مذهب الإمام احمد بن حنبل للمرداوي، علاء الدين أبي الحسين علي بن سليمان (ت885هـ)، تحقيق : محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط20، 1400هـ/1980م.
5. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم (ت318هـ)، تحقيق: د.صغير احمد محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط10، 1405هـ.
6. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، أحمد بن يحيى بن المرتضى، (ت840هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط10.
7. التاج والإكليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري (ت897هـ)، دار الفكر، بيروت، ط20، 1398هـ.
8. تحفة الاحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم ابو العلا (ت1353هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
9. تحفة الفقهاء للسمرقندي، محمد بن احمد بن أبي حامد (ت539هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ط10، 1405هـ.
10. تحفة المودود بأحكام المولود لابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (ت751هـ)، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ط10، 1391هـ/1971م.
11. تفسير السعدي، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق : ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/2000م.
12. الثمر الداني شرح رسالة القيرواني للآبي، صالح ع بد السميع الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.

13. الجامع لإحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة.
14. حاشية إعانة الطالبين للسيد البكري، ابو بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي على حل ألفاظ فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين لزي ن الدين الحلبي بن عبد العزيز المليباري الفناني (ت1310هـ)، دار الفكر، بيروت.
15. حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، محمد أم ين، دار الفكر، بيروت، ط20، 1386هـ.
16. الطب النبوي لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (ت751هـ)، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الفكر، بيروت.
17. سبل السلام للصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت852هـ)، تحقيق : محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط40، 1379هـ.
18. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت275هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
19. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الازدي (ت275هـ)، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
20. سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت279هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
21. سنن النسائي الكبرى، احمد بن شعيب ابو عبد الرحمن النسائي (ت303هـ)، تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط10، 1411هـ/1991م.
22. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف (ت1122هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط10، 1411هـ/1991م.
23. شرح فتح القدير لابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت681هـ)، دار الفكر، بيروت، ط20.

24. شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (ت676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط20، 1392هـ.
25. صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد ابو حاتم التميمي البستي (ت354هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط20، 1414هـ/ 1993م.
26. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت256هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة وبيروت، ط30، 1407هـ/1987م.
27. الصحيح المسمى صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أ بو الحسين القشيري النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
28. غريب الحديث لابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت597هـ)، تحقيق: د.عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط10، 1985م.
29. غريب الحديث لابن سلام، القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد (ت224هـ)، تحقيق : د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1396هـ.
30. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، احمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
31. الفواكه الدواني شرح الشيخ احمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي (ت1120هـ)، على رسالة أبي محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني، دار الفكر، بيروت، 1415هـ.
32. القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة للفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت817هـ) لا توجد طبعة للكتاب.
33. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت660هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
34. القوانين الفقهية لابن جزي، أبو القاسم محمد بن احمد الكلبي الغرناطي (ت741هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
35. لسان العرب لابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ت711هـ) دار صادر، بيروت، ط1.

36. كشاف القناع على متن الإقناع للبهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت1051هـ)، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، 1402هـ.
37. كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، احمد عبد الحليم بن تيمية الحراني، ابو العباس (ت728هـ)، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط20.
38. المجموع شرح المهذب للنووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ)، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، ط10، 1417هـ/1996م.
39. مختار الصحاح للرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (ت721هـ) تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1415هـ/ 1995م.
40. المحلى لابن حزم، ابو محمد علي بن أحمد (ت456هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتب التجاري للطباعة، بيروت.
41. المدونة الكبرى للإمام مالك بن انس (ت179هـ) دار صادر، بيروت.
42. مسند الإمام احمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، ودار صادر، بيروت.
43. المغني لابن قدامة، ابو محمد عبد الله بن احمد (ت620هـ) على مختصر ابي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن احمد الخرقي، دار الفكر، بيروت، ط10، 1405هـ.
44. مغني المحتاج للشربيني، محمد الخطيب، دار الفكر، بيروت.
45. المنثور في القواعد للزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله (ت794هـ)، تحقيق: د.تيسير فائق احمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط20، 1405هـ.
46. النهاية في غريب الحديث والأثر لاب ن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت606هـ)، تحقيق : طاهر احمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، ط10، 1399هـ/ 1979م.
47. نيل الاوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار للشوكاني، محمد بن علي (ت1255هـ)، دار الجيل، بيروت، 1973م.

48. النيل وشفاء العليل، محمد بن يوسف أطفيش، مع شرحه لضياء الدين عبد العزيز الثميني (ت1223هـ)، مكتبة الإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط 30، 1405هـ/1985م.
49. الهداية شرح بداية المبتدئ للمرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل (ت593هـ)، المكتبة الإسلامية، بيروت.
50. الوسيط للغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (ت505هـ)، تحقيق: احمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط10، 1417هـ.

ثالثاً: البحوث العلمية مع مواقع الإنترنت

51. أحكام جراحة التجميل (ضمن دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة)، د.محمد عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، ط10، 1421هـ/ 2007م.
52. احكام زراعة الشعر وإزالته، د .سعد بن تركي الخثلان (عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) بحث مقدم إلى ندوة (العمليات التجميلية بين الشرع والطب) التي تقيمها إدارة التوعية الدينية بالمديرية العامة للشؤون الصحية بمنطقة الرياض في المدة من 11 – 12 ذي القعدة 1427هـ الموافق 2–3 ديسمبر 2006م http://www.saaid.net قريب فقه الطبيب ، فهد بن الله الحزمي http://www.saaid.net
53. الجراحة التجميلية (عرض طبي و دراسة فقهية مفصلة – أطروحة دكتوراه) إعداد : د.صالح بن محمد الفوزان، دار التدمرية، الرياض، ط10، 1428هـ/2007م.
54. الضوابط الشرعيّة للعمليات التجميليّة (ورقة علميّة مقدمة لندوة العمليات التجميليّة بين الشرع والطب)، د.هاني بن عبد الله بن محمد الجبير http://www.saaid.net
55. الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية د.عبد الرحم ن بن عبد الله السند، موقع مجلة البحوث الفقهية المعاصرة (مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه الإسلامي). http://www.fighia.com
56. العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية ، أسامة صبّاغ، دار ابن حزم، ط10، 1420هـ/1999م.

57. قضايا طبية معاصرة في ضوء الإسلام ، جراحة التجميل ، يوسف بن عبد الله التركي ، استشاري وأستاذ مساعد في طب الأسرة، كلية الطب ، جامعة الملك سعود ، faculty.ksu.edu.sa
58. مقال (عمليات التجميل بين العلاج والترف) من مجلة الثورة ، تصدر من مؤسسة الوحدة للصحا فة والطباعة والنشر ، في عددها الصادر يوم الخميس 5/12/ 2005م http://www.thawra.alwehda.gov.sy.
59. مقال بعنوان التجميل .. صنع الله وتعديل البشر ، نشرته مجلة الوعي الإسلامي الكويتية في العدد (416) الصادر في ربيع الآ خر (1421هـ) يوليو (2000م). http://www.ye22.com
60. الوجيز فـي أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ، فهد بن عبد الله الحزمي ، جامعة الإيمان، صنعاء، موقع المكتبة الالكترونية المجانية http://www.lunajan.com
61. وقع إسلام ويب، موسوعة الفتاوى http: www.islamweb.net
62. منتديات الإرشاد للفتاوى الشرعية http://llal-ershaad.com
63. الموقع الرسمي للشيخ: عبد المحسن آل عبيكان http://llalobeikan.com
64. الموقع الرسمي للشيخ: عبد الله بن جبرين http://bn-jebreen.com
65. موقع كلمات– فتاوى الشيخ الفوزان http://www.k128.com
66. موقع لها اون لاين http://www.lahaonline.com
67. موقع إسلام اون لاين.نت http://www.islamonline.net
68. منتدى لؤلؤة المرأة العربية http://www.arabw-pearl.com

حقوق اليتيم بين الشريعة الاسلامية والقانون الدولي والدستور العراقي

م.قتيبة كريم
كلية التربية للبنات/ قسم الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد ﷺ المبعوث رحمة للعالمين وعلى اله وصحبه ومن سار على نهجه الى يوم الدين أما بعد:

يعتبر حفظ الإنسان في دينه ونفسه ونسله وعقله وماله من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء، فقد أحاطت الشريعة الإسلامية الإنسان بالعناية الكبيرة، وحفظت له كافة حقوقه ، وضمنتها له ورعت الكثير من ذوي الاحتياجات الخاصة : كالمرضى والمعاقين وأصحاب العاهات المستديمة، وكذلك الأيتام وغيرهم، حتى لا يشعروا بالنقص فيحقدوا على المجتمع، لان ذلك يعد ابتلاء من الله تعالى لهم، فكان للأيتام حظ كبير من هذه العناية التي تحفظ لهم حقوقهم والحث على الاهتمام بهم ورعايتهم في جميع شؤون وجوانب حياتهم ، لضعفهم وانفرادهم وعجزهم عن المطالبة بحقوقهم، وطمع الطامعين بأموالهم.

تعتبر حقوق الإنسان بشكل عام ، وحقوق الأيتام بشكل خاص ، عقيدة عند المسلمين ، وفي التزامها عبادة لله تعالى ، وليست مجرد شعارات ترفع وينادى بها من قبل فريق أو هيئة عامة أو هيئة دولية . بل هي ضرورات وواجبات ملزمة لل مسلمين وواجبة التطبيق.

تناولت في هذا البحث دراسة حقوق اليتيم بين الشريعة والقانون الدولي والدستور العراقي ، فألقيت الضوء على مدى اهتمام الفقه الإسلامي قديماً وحديثاً بالأيتام من حيث رعايتهم والأمر بالمحافظة على حقوقهم المادية والمعنوية والشخصية والمدنية ، فقد حث الإسلام على توفير الرعاية والعناية باليتامى وغمرهم بالحب والمودة والسكينة، وحرم الاعتداء على حقوقهم بأي شكل من الأشكال وقد قسمت البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم اليتيم وفيه:

المطلب الأول: تعريف اليتيم لغة واصطلاحاً وقانوناً.

المطلب الثاني: الفرق بين اليتيم الحقيقي واليتيم الحكمي.

المطلب الثالث: رعاية اليتيم في القران والسنة النبوية.

المطلب الرابع: حقوق اليتيم في الإسلام وفيه:

الفرع الأول: تعريف الحق لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: حق اليتيم في التربية والتأديب (فقه تربية الأيتام).

الفرع الثالث: حق اليتيم في الرعاية الصحية والعلاج.

الفرع الرابع: حق اليتيم في التعليم.

الفرع الخامس: حق اليتيم في عدم تشغيله قبل بلوغه السن المناسبة.

الفرع السابع: حق اليتيمة في مهر المثل إذا تزوجت.

الفرع الثامن: حق اليتيم بتوفير المأوى والملاذ الآمن.

المبحث الثاني: الأحكام القانونية وفيه:

المطلب الأول: الأحكام القانونية العقارية.

المطلب الثاني: الأحكام القانونية للأحوال الشخصية وفيه:

اولاً: أحكام الزواج.

ثانياً: أحكام النفقة.

ثالثاً: الوصية الواجبة.

المطلب الثالث: الأحكام القانونية في رعاية أموال اليتامى وفيه:

أولا: إدارة أموال اليتيم.

ثانياً: المراقبة والمحاسبة.

ثالثاً: إعادة أموال اليتامى.

رابعاً: ضم اليتيم (كفالة اليتيم).

الخاتمة.

المصادر والمراجع.

المبحث الأول
مفهوم اليتيم

المطلب الأول: تعريف اليتيم لغةً واصطلاحاً وقانوناً

اليتيم في اللغة: جذر الكلمة يُتم، ويقولون لكل منفرد يتيم ، واليتيم من الناس من قبل الأب، أي من فقد أباه، اليُتم: الفَرد، واليتم واليتيم، فقدان الأب، وفي البهائم من قبل الأم، لان اللبن منها، وقيل: أصل اليُتم الغفلة، وبه سمي يتيماً، لأنه يتغافل عن برِّه[1].

اليتيم في الاصطلاح الشرعي: لليتيم عدة تعريفات اصطلاحية منها:

اليتيم: هو الصغير الذي فقد أباه وهو دون سن البلوغ[2].

وعرفه ابن تيمية بأنه: هو الصغير الذي فقد أباه[3].

ويقول النسفي: اليتيم هو من لا أب له ولم يبلغ الحلم[4].

ونزول صفة اليتم عن اليتيم بالبلوغ لما روي عن علي ﵁ قال: حفظت عن رسول الله ﷺ «**لا يتم بعد احتلام**»[5].

والملاحظ على هذه التعريفات أنها تدور في إطار واحد وهو : أنها تقصر صفة اليتم على من فقد أباه وما يزال في سن الطفولة لم يبلغ الحلم بعد لان الأب هو المعيل والمنفق.

ومن خلال هذه التع اريف يمكن أن نعرف اليتيم : بأنه الصغير الذي فقد أباه وهو ما يزال دون سن البلوغ.

تعريف اليتيم قانوناً:

اليتيم ورد ذكره في اتفاقية حقوق الطفل في المادة (20) الفقرة (1) عندما عرفته «بالطفل المحروم من بيئته العائلية بصفة مؤقتة او دائمة»[6].

أما القانون العراقي فقد تعامل مع اليتيم إلا انه لم يحدد تعريفاً لليتيم وإنما وردت أوصاف ومفردات لكلمة اليتيم أو الأيتام في العديد من التشريعات العراقية.

المطلب الثاني: الفرق بين اليتيم الحقيقي واليتيم الحكمي

اليتيم الحقيقي كما قلنا هو الصغير الذي فقد أباه بالموت وهو دون سن البلوغ ، أما اليتيم الحكمي فهو من فقد أباه بغير الموت فيأخذ حكم اليتيم في وجوب العناية به ، ووجوب رعايته والعطف عليه.

لم اجد كلاما للفقهاء القدامى عن اليتيم الحكمي ، لكنهم تطرقوا الى اللقيط لذا سأذكر هنا الفرق بينه وبين اليتيم في بعض الأحكام.

اولاً: الفرق بين اليتيم الحقيقي واللقيط:

بالرغم من ان الشريعة الإسلامية حثت على كفالة اليتيم واللقيط على حد سواء ، إلا أنها ميزت بينهما تمييزاً واضحاً في الأحكام المتعلقة بهما ، بدليل أن الفقهاء افردوا باباً مستقلاً في الفقه سموه باب اللقيط ودعوا إلى الرفق به، وإنقاذه من الهلاك، ونقلوا اثاراً مرغبة في ذلك، بوصفه لا ذنب له في جريمة والديه، سواء كان هذا اللقيط مجهول النسب ام معلوم النسب.

واهم الفروق الواضحة بين اليتيم الحقيقي واللقيط على سبيل الذكر لا الحصر هي[7]:

1- اليتيم معلوم النسب وان فقد والده، أما اللقيط فهو في الغالب مجهول النسب وغالباً ما يكون من زنا.
2- اليتيم يرث والديه ، أما اللقيط فلا يرث من قام بتربيته بعد وفاته ، لان الإرث يثبت بسبب البنوة الصحيحة، أي المولود على فراش زواج صحيح.
3- اليتيم يكون غالباً موضع الرحمة والشفقة من المجتمع، لعدم وجود من ينفق عليه ومن يرعاه ويحنو عليه ، فمن المألوف أن يحترم الناس اليتيم ويكرموه لأجل والده لا لذاته، بينما يوجد شعور داخلي باحتقار اللقيط وإهماله عند بعض الناس.
4- اللقيط يعتبر اجنبياً بالنسبة لملتقطه، فلا يحل لملتقطه أن ينظر إلى عورته إذا كبر ، ولا يحل للقيط أن ينظر إلى عورة احد من الأسرة التي يعيش فيها.
5- اليتيم تجب نفقته من ماله إن كان له مال وإلا فتجب نفقته على وليه الذي يتولى أموره ويشرف عليه ، أما اللقيط فتجب نفقته من ماله ان كان له مال ، وإلا فلا تجب نفقته على احد، إلا إذا كان متبرعاً.

وليس بالضرورة ان يكون اللقيط ابناً غير شرعي ، كما يعتقد الكثيرون ، لأنه من الممكن إن يكون واحداً من الحالات الآتية:

1 –قد يكون مسروقاً من أهله وهو رضيع في المهد.

2 –قد يكون ولداً لام مريضة مرضاً مزمناً في عائلة فقيرة كثيرة الأطفال فيترك في المستشفى.

3 –وقد يكو صغيراً فقده أهله بسبب الحروب والكوارث.

او قد يترك الطفل لأي سبب آخر ، وهذه الأسباب كثيرة وغامضة لا تعد ولا تحصى، وما ذكرته سابقا أمثلة لهذه الأسباب التي لا حصر لها.

ثانياً: الفرق بين اليتيم الحقيقي والفئات الأخرى التي تأخذ حكم اليتيم الحكمي غير اللقطاء ، كأبناء الأسرى ، أو المحكوم عليه م بأحكام طويلة الأجل أو مؤبدة وأبناء المعاقين وأبناء المفقودين ومجهولي النسب.

الحقيقة إنني لا أجد فروقاً بين هذه الفئات وبين اليتيم الحقيقي ، سوى أن اليتيم هو الصغير الذي فقد أباه بالموت وهو دون سن البلوغ ، أما هذه الفئات فإنهم فقدوا والديهم لأسباب أخرى عارضة غير الموت، كالأسر والاغتراب والإعاقة وغيرها.

فيثبت نسب هؤلاء الصغار لآبائهم وتجب نفقتهم من أموال والديهم ان وجدت، وان لم يوجد له مال فينفق عليهم من تجب عليه نفقتهم شرعاً ، ويرثون والديهم ويرثهم ويعيشون في كنف أسرهم وينعمون بالحياة الأسرية الهانئة.

المطلب الثالث: رعاية اليتيم في القران والسنة الربوية

اهتم الإسلام باليتيم اهتماما بالغاً ، وأولاه عناية خاصة ، مراعاة لظروفه النفسية الصعبة لفقده لأبيه، لان فقده لأبيه يصيبه بشيء من الذل والانكسار والوحشة.

تعتبر كفالة اليتيم من أعظم أبواب الخير التي حثت عليه ا الشريعة الإسلامية ، ومما يؤكد على عناية الشريع ة الإسلامية باليتيم، وتأكيدها المستمر على العناية به وحفظه والإحسان إليه هو ورود كلمة اليتيم ومشتقاتها في ثلاث وعشرين آية من آيات القران الكريم ، اذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

1– قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[8].

أي مداخلتهم على وجه الإصلاح لهم ولأموالهم خير من مجانبتهم[9] فلا يجوز قهر اليتيم أو إهانته أو إيذائه بسبّ أو شتم أو ما شابهها.

2- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾[10].

أي أعطوا اليتامى أموالهم التي تحت أيديكم ، ولا تعطوهم الرديء مقابل الجيد ولا تأكلوا أموالهم بضمها إلى أموالكم كلها أو بعضها، فان ذلك يعتبر ذنباً كبيراً[11].

3- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴾[12] حذر الله تعالى من الإساءة إلى اليتيم وأمر بالإحسان إليه والتلطف به ، قال الإمام ابن الجوزي: في تفسير الآية قولان ، الأول: أي لا تحقره وهو قول مجاهد ، والثاني : لا تقهره على ماله وهو قول الزجاج [13] فلآية الكريمة تؤكد على ضرورة العناية باليتيم والشفقة عليه ، حتى لا يشعر بالدنية والنقص ، فيتحطم ويصبح عضواً هادماً في المجتمع.

4- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾[14] حذّر الله تعالى من أكل مال اليتيم ، وجعله من المعاصي الموبقة ، ومن الكبائر السبع وتوعد الله سبحانه وتعالى آكل مال اليتيم بالعذاب الشديد.

جاء في تفسير النسفي «روي انه يبعث آكل مال اليتامى يوم القيامة والدخان يخرج من قبره ومن فيه وانفه وأذنيه، فيعرف الناس انه يأكل مال اليتيم في الدنيا»[15].

5- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ﴾[16] اي لا تقربوا مال اليتيم إلا بالخصلة التي هي أحسن وهي حفظه وتثميره[17].

أما الأحاديث النبوية الشريفة التي تحث على كفالة اليتيم والإحسان إليه فكثيرة منها:

1 -قال رسول الله ﷺ «**خير بيت في المسلمين بيت فيه يتيم يحسن إليه وشر بيت في المسلمين بيت فيه يتيم يساء إليه**»[18].

2 -عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال «**افل اليتيم أنا وهو كهاتين في الجنة وأشار بأصبعيه السبابة والوسطى وفرق بينهما**»[19].

جاء في شرح هذا الحديث : حق على كل مؤمن يسمع هذا الحديث أن يرغب في العمل به ليكون في الجن ة رفيقاً للنبي ﷺ ولجماعة النبيين والمرسل ين صلوات الله عليهم أجمعين، ولا منزلة عند الله في الآخرة أفضل من مرافقة الأنبياء[20].

وغيرها من الأحاديث النبوية الشريفة التي تحض على كفالة اليتيم والإحسان إليه.

المطلب الرابع: حقوق اليتيم في الإسلام

لقد حظي الطفل في الشريعة الإسلامية بالرعاية والاهتمام ودعا الإسلام إلى حماية الطفل ورعايته لضعف بنيته وعجزه عن تحصيل حقوقه بنفسه ، لذلك جعل له حقوقاً واوجب على ذويه أن يلتزموا بأدائها له وحمايتها، وتدور جميع هذه الحقوق حول حمايته من الهلاك والضياع والتشرد، وتحقيق مصالحه التي تحفظ له إنسانيته وكرامته، حتى يكون لبنة قوية في بناء المجتمع المسلم.

وبما أن اليتيم الحقيقي كما عرفه الفقهاء : هو صغير مات أبوه وهو دون سن البلوغ ، فهو يتمتع بكافة الحقوق الممنوحة للطفل العادي من غير نقصان ، وقد قسمت المطلب إلى عدة أفرع:

الفرع الأول: تعريف الحق لغة واصطلاحاً:

تعريف الحق لغةً : الحق : نقيض الباطل ، وجمعه حقوق وحقاق ، وحق الأمر يحق حقاً وحقوقاً: صار حقاً وثبت، قال الأزهري: معناه: وجب يجب وجوباً.

ويقال : أحققت الأمر احقاقاً إذا أحكمته وصححته والحق هو الواجب المؤكد الثابت ، وحقوق الله : هو ما يجب علينا نحوه سبحانه ، والحق : النصيب الواحد للفرد او الجماعة[21].

تعريف الحق اصطلاحاً:

لم يهتم فقهاء المسلمين القدامى بتعريف كلمة الحق على الرغم من كثرة استخدامهم لها في كتاباتهم فلم يذكروا تعريفاً اصطلاحياً للحق ، ولذلك كان تعريفهم يدور حول معنى الحق من الناحية اللغوية.

ولما لم يجد عدد من الفقها ء المعاصرين فيما كتبه الفقهاء السابقون تعريفاً للحق اجتهدوا في تعريفه تعريفاً اصطلاحياً لاقتناعهم بضرورة وجو د تعريف محدد للحق حتى يتميز عن غيره.

يقول الشيخ علي الخفيف [22] في تعريفه للحق بأنه «مصلحة مستحقة شرعاً »[23] ويشرح التعريف بقوله «إن الحق يجب أن يكون مصلحة لمستحقه تتحقق بها له فائدة مالية أو أدبية ولا يمكن أن يكون ضرراً ولابد من أن تكون هذه المصلحة والفائدة لصاحب يستحقها ويختص بها »[24] وقد عرف الأستاذ مصطفى الزرقا الحق بانه [25] «الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفاً»[26].

الفرع الثاني: حق اليتيم في التربية والتأديب (فقه تربية الأيتام)

من حق الطفل اليتيم على وليه أن يتعهده بتربيته على الأخلاق الكريمة والعقائد الصحيحة والسجايا الحسنة، لينشأ نشأة إسلامية صالحة ، بعيداً عن الأمراض والاضطرابات والعقد النفسية، وليكون انساناً صالحاً سليم الفطرة، قوي الإيمان ويكون لبنة قوية في المجتمع المسلم، طائعاً لربه، مؤدياً لحقوق أهله ومجتمعه عليه، لان الطفل كالغرسة التي تثمر الخير الوفير إذا وجدت من يعتني بها ويتعهدها بالحفظ والعناية اللازمة ، ولا تقتصر تربية اليتيم على الطعام والشراب واللباس والمال ، بل تتعدى ذلك لتشمل رعايته وتقوية عقيدته وتربيته تربية إسلامية.

قال الجصاص «ومعلوم أن الراعي كما عليه حفظ من استرعى وحمايته والتماس مصالحه، فكذلك عليه تأديبه وتعليمه، لان ذلك من صميم الرعاية»[27].

وحول أهمية تربية الأطفال في الإسلام، جاء في محكم التنزيل العزيز قَالَ تَعَالَى: ﴿
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ

أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾[28] ووقاية النفس والأهل من النار ، تكون بتعليمهم وتربيتهم وتنشئتهم على الأخلاق الفاضلة ، وإرشادهم إلى ما فيه نفعهم في الدنيا وفلاحهم في الآخرة[29].

وقد وضع النبي ﷺ مبدأ عاماً في تأديب اليتيم من قبل وليه ، بحيث يجوز للولي أن يستخدم اسلوباً هو نفس الأسلوب الذي يستخدمه في تأديب أبنائه من غير تميز.

فيجوز له ضربه فيما يضرب به أولاده، جاء في حاشية ابن عابدين «لمعلم اليتيم ووليه ضربه فيما يضرب ولده، لكن لو ضربه على الوجه او المذاكير (الأعضاء التناسلية) يجب الضمان، ان أدى ضربه إلى ضرر، بلا خوف ولو سوطاً واحداً لأنه إتلاف»[30].

وجاء في البحر الرائق «للولي أن يضرب اليتيم فيما يضرب ولده به »[31] ولا يلجا للضرب الا عند استنفاذ الوسائل الأخرى للتأديب أما استعمال الضرب دون حاجة فانه اعتداء[32].

الفرع الثالث: حق اليتيم في الرعاية الصحية والعلاج

أصبحت الرعاية الصحية اليوم من مستلزمات الحياة الأساسية التي لا يمكن للإنسان أن يستغني عنها ، واليتيم كغيره من الأطفال يحتاج إلى من يتعهده ويرعاه ويتكفل بعلاجه ومراقبة صحته ، لذلك حرص الإسلام على الاهتمام بصحة اليتيم ، والمحافظة على جسده، لصيانته من الأمراض، ويعتبر اليتيم أمانة عند وليه القائم على شؤونه ، لذلك يجب عليه ان يحافظ على صحة اليتيم وان يعتني به حتى ينشأ قوياً سليماً من الأمراض ، قال رسول الله ﷺ «**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**»[33].

وقد نبه النبي ﷺ إلى مجموعة من القواعد الصحية لرعاية الطفل صحياً واه م هذه القواعد[34]:

1 إتباع القواعد الصحية والآداب العامة في المأكل والمشرب والنوم:

فيجب على من يقوم برعاية اليتيم أن يعلمه على الاقتداء بسنن النبي ﷺ ومنها ما يلي:

-أن يسم الله إذا أراد الأكل، ويأكل مما يليه ، ولا تطيش يده في الصحن ، وان يبتعد عن التخمة، لان في ذلك وقاية له من كثير من الأمراض، قال رسول الله ﷺ «**ما ملأ ادمي**

وعاء شراً من بطنه، حسب ابن ادم ثلاث أكلات يقمن صلبه، فان كان لا محالة فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه»[35].

-أن يتناول الشراب على دفعات ، لا مرة واحدة، فقد روي عن النبي ﷺ «**كان يتنفس في الإناء ثلاثاً**»[36] وذلك خارج الإناء.

-أن يعتاد الطفل على النوم على الجانب الأيمن ، لقول النبي ﷺ «**إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن**»[37].

2- وقاية الطفل من الأمراض المعدية:

وردت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تحض الأصحاء على تجنب الاختلاط بالمرضى وتحض المرضى مرضا معديا على عدم الاختلاط بالأصحاء، حتى لا تنقل إليهم العدوى، ومن ذلك قول الرسول ﷺ «**فر من المجذوم كما تفر من الأسد** »[38] ويجب تجنيب الأيتام الأصحاء من الاختلاط بإخوانهم واقرأنهم المرضى حتى لا ينتقل إليهم المرض.

3- الإسراع في معالجة الطفل المريض:

فيجب على الولي أن يسرع في معالجة اليتيم المريض ، وان لا يتهاون ويتباطأ في ذلك حتى لا يشتد مرضه، ولكي يتماثل للعلاج في أسرع وقت ممكن ، فقد كان الرسول ﷺ يسارع في معالجة الأطفال المرضى ، فقد روي عن عائشة ﵂ انها قالت : تعثّر أسامة ﵁ على عتبة الباب او اسكفة [39] الباب، فشجت جبهته، فقال الرسول ﷺ: «**يا عائشة أميطي عنه الدم ، فقذرته**، قالت، فجعل رسول الله ﷺ يمص شجته ويمجه ويقول : **لو كان أسامة جارية لكسوته وحليته حتى أنفقته**»[40].

اما في القانون الدولي المبدأ الرابع في إعلان حقوق الطفل «يجب أن يتمتع الطفل بفوائد الضمان الاجتماعي وان يكون مؤهلاً للنمو الصحي السليم، وعلى هذه الغاية يجب أن يحاط هو وأمه بالعناية والحماية الخاصتين اللازمتين قبل الوضع وبعده ، وللطفل حق في قدر كاف من الغذاء والمأوى واللهو والخدمات الطبية»[41].

الفرع الرابع: حق اليتيم في التعليم

منح الإسلام الطفل اليتيم الحق في التعليم والتثقيف كغيره من الأطفال، لتصقل شخصيته وتتميز ملامح هويته ، ويتسع إدراكه، وحتى يعتمد على نفسه عندما يشتد عوده ،

فلا يكون بحاجة إلى العطف والرعاية من احد، ويعتبر طلب العلم والتعليم في الإسلام فرضاً وحقاً مستمراً للإنسان، يمتد من المهد الى اللحد.

«وحذر الرسول ﷺ من ترك الأطفال بدون تعليم وثقافة ، وبما ان فترة الطفولة هي أخصب فترة في البناء العلمي والفكري للإنسان ، حيث فيها عناصر شخصيته ، وتتميز ملامح هويته، فقد دعا الإسلام رب الأسرة الى تعليم أهله والاهتمام بهم وعدم الاقتصار على السعي على رزقهم»[42].

«وأكثر الأولاد إنما جاء فسادهم من قبل ترك الآباء لهم وإهمالهم لهم وترك تعليمهم فرائض الدين وسننه »[43] فيجب على الأهل والمؤسسات الراعية لدور الأيتام أن يتعهدوا الأيتام، بإرسالهم إلى المدارس الخاصة بهم او دمجهم مع أقرانهم من الأطفال في المدارس الحكومية.

وفي القانون الدولي ، المبدأ السابع من إعلان حقوق الطفل «للطفل حق في تلقي التعليم، الذي يجب ان يكون مجانياً والزامياً في مراحله الابتدائية على الأقل ، وان يستهدف رفع ثقافة الطفل العامة وتمكينه ، على أساس تكافؤ الفرص ، ويجب أن تتاح للطفل فرصة كاملة للعب واللهو، اللذين يجب ان يوجها نحو أهداف التعليم ذاتها»[44].

نرى من خلال ما تقدم الاهتمام الذي توليه الشريعة الإسلامية السمحاء والمواثيق الدولية تجاه حق التعليم وجعله بمنزلة الحق الملزم لكل فرد وعلى كل مؤسسة اجتماعية أو شعبية او حكومية أن تساهم في توفيره إلى الناس كافة، ولم يغفل الدستور العراقي النافذ هذا الحق إذ أشار أليه في نص المادة (34) من الدستور التي تنص على ما يلي:

اولاً: التعليم عامل أساس لتقدم المجتمع وحق تكفله الدولة وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية وتكفل الدولة مكافحة الأمية.

ثانياً: التعليم المجاني حق لكل العراقيين في مختلف مراحله.

الفرع الخامس: حق اليتيم في عدم تشغيله قبل بلوغه السن المناسبة

من حق اليتيم على وليه ان لا يستخدمه قبل بلوغه السن المناسبة كسائر الأطفال[45] وهذا مقرر من حديث رسول الله ﷺ الذي يحدد سن تشغيل الطفل واستخدامه بخمسة عشر عام اً، لما روى عن ابن عمر رضي الله عنه قال: عرضني رسول الله ﷺ يوم احد في القتال، وأنا ابن أربع عشرة سنة، فلم يجزني، وعرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني»[46].

وهذا الحديث من أقوى الأدلة على ثبوت هذا الحق لليتيم في الإسلام، حيث منع الرسول ﷺ ابن عمر رضي الله عنه من الاشتراك فـي غزوة احد لعدم إكماله خمس عشرة سنة من عمره، لما في الأعمال الحربية من أخطار على الأطفال لعجزهم عن تحمل مخاطر القتال وسجالات الحرب.

وفي القانون الدولي، المبدء التاسع من إعلان حقوق الطفل «يجب ان يتمتع الطفل بالحماية من جميع صور الإهمال والقسوة والاستغلال، ويحظر الاتجار به على أية صورة، ولا يجوز استخدام الطفل قبل بلوغه السن الأدنى الملائم، ويحظر في جميع الأحوال حمله على العمل أو تركه يعمل في أية مهنة أو صنعة تؤذي صحته أو تعليمه أو تعرقل نموه الجسمي أو العقلي أو الخلقي»[47].

الفرع السادس: حق اليتيمة في مهر المثل إذا تزوجت

يحرم على ولي اليتيمة ان يمتنع عن تزويجها طمعاً في مالها، فعن عائشة رضي الله عنها في قوله تعالى ﴿ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾[48] إلى آخر الآية.

قالت: هي اليتيمة تكون في حجر الرجل قد شركته في ماله فيرغب عنها ان يتزوجها ويكره أن يزوجها غيره فيدخل عليه في ماله فيحبسه ا، فنهاهم الله تعالى عن ذلك[49].

وإذا تزوج الولي اليتيمة فلا يجوز له أن يقلل مهرها دون مهر مثيلاتها من النساء وإلا اعتبر ذلك خيانة للأمانة، وهذا يدل على مدى عناية الإسلام باليتيمة من كافة النواحي، ومدى حرصه على أن لا يقع عليها ظلم من احد. والدليل على ذلك م ا رواه البخاري عن

هشام عن أبيه عن عائشة ﵂ في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾[50] قال : اليتيمة تكون عند الرجل وهو وليها فيتزوجها على مالها ويسيء صحبتها ، ولا يعدل في مالها، فليتزوج ما طاب له من النساء سواها مثنى وثلاث وربا ع[51].

ولا يجوز إجبار اليتيمة على الزواج ممن لا ترغب فيهم من الرجال ، بل يشترط قبولها، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «**تستأمر اليتيمة في نفسها، فان سكتت فهو إذنها، فان أبت فلا زواج عليه**»[52].

الفرع السابع: حق اليتيم في توفير المأوى والملاذ الآمن له

من حق كل طفل يتيم أن يوفر له المأوى والملاذ الأمن وهذا عين ما ذكره القران الكريم في التفاتة رحيمة لهذه الفئة، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ﴾[53].

فقد امتن الله سبحانه وتعالى على نبيه ﷺ بإيوائه، ومن تمام نعمة الإيواء ، هو أن يتربى اليتيم في كنف أسرة ويعيش معها في جو عائلي سليم، وفي ذلك اثر كبير على حسن تربيته واستقامة سلوكه، واستقرار مشاعره.

وارى ان الأولى أن يربى اليتيم في أسرة احد أقاربه ، بدليل ﴿ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴾[54] وان لم يوجد له قريب يكفله ، يفضل أن تكفله أسرة غريبة ، بشرط ان تكون هذه الأسرة مسلمة، وذات خلق ودين وعفة ، حتى يتربى اليتيم في كنفها ، تربية إسلامية صالحة، فهذا أفضل من وضعه في دور ومراكز رعاية الأيتام، لأهمية الحياة الأسرية وما تضفيه على اليتيم من استقرار.

وان لم يتوفر للأيتام ذلك فيمكن توفير دور ومراكز خاصة لهم يعيشون فيها ، وينفق عليهم من أموال الدولة، من صدقات وزكاة وفيء وغيرها، ويشترط في هذه المراكز أن تتوفر فيها الشروط الصحية المناسبة ، من إضاءة وتهوية وسعة ، وان تتوفر فيها الرعاية الصحية والدواء اللازم، واستشارة الأطباء.

وفي إعلان حقوق الطفل لعام 1924 جنيف البند الثاني «الطفل الجائع يجب ان يطعم، والطفل المريض يجب ان يعالج، والطفل المتخلف يجب ان يشجع ، والطفل المنحرف يجب ان يعاد للطريق الصحيح، واليتيم والمهجور يجب إيواؤهما وإنقاذهما»[55].

المبحث الثاني
الأحكام القانونية

في المنظومة القانونية العراقية توجد أحكام قانونية مدنية وهي التي تتعلق بالمعاملات المالية مثل العقود وا لتملك والقواعد التي تدخل ضمن القانون المدني وهناك قواعد قانونية تتعلق بالجزاء والعقوبات وتجريم الأفعال وكذلك قواعد الأحوال الشخصية التي تتعلق بقضايا الأسرة من زواج وطلاق وميراث وغيرها وهذا التنوع اوجد العديد من القوانين التي تعالج وينظم العلاقات الناشئة عن حاجة المجتمع لتنظيمها لذلك ستكون مطالب هذا المبحث على وفق التصنيفات التي أشرت إليها.

المطلب الأول: الأحكام القانونية العقارية

لقد حددنا في تعريف القانون لليتيم بأنه القاصر الذي يخضع لأحكام قانون رعاية القاصرين رقم 78 لسنة 1980المعدل وفي المنظومة القانونية العراقية توجد أحكام قانونية ذات صلة بموضوع القاصر ومنها الدار السكنية التي تؤول إرثا الى القاصر من المورث أما عن طريق وفاة احد والديه او الاثنين مع انه مجرد وفاة الشخص الطبيعي تنتقل ملكية الأموال إلى الورثة ويعتبر الميراث احد أسباب انتقال الملكية في القانون العراقي كما تنتقل الملكية بواسطة الوصية عندما يوصى ليتيم (قاصر)[56] ويكون الوارث هو المالك الجديد للمال سواء كان عقاراً او منقولا وقد يكون مع القاصر شركاء في هذه الأموال واصل القاعدة القانونية والشرعية أن الناس مسلطون على أموالهم والقانون وفر الحماية لهذا الحق المتمثل بحق الملكية حيث أن المالك له أن يتصرف بملكه تصرفاً مطلقاً [57] ومعنى ذلك القول بان المالك حتى وان كان شريكاً في المال فان له حق التصرف بحصته من الملك فإذا شاء ان لا يبقى مع الشركاء الآخرين على الشيوع في الملكية فانه لا يجبر على البقاء وله أن يطلب إزالة شيوع المال إلا في بعض الحالات التي تتعلق بالاتفاق بين الأطراف في الملكية الشائعة او لتعلقها بذات المال الذي لا يكون قابلا للقسمة مثل السقوف والأرضيات او ما

يسمى بالعلو والسفل في العمارات ذات الاستعمال المشترك و كذلك الطريق المشترك وسواه ، لكن في حالة وجود قاصر بين الشركاء وكان القاصر يتيماً فلا يجوز إزالة الشيوع إلا بعد انتهاء حالة اليتم ببلوغ سن الرشد، حيث منع قرار مجلس قيادة الثورة المنحل رقم 1041 في 17/ 8/ 1982 والقرار 1497 في 19/ 11/ 1982 ازالة شيوع الدار المس كونة من قبل ورثة المتوفى القاصرين او زوجة المتوفى او كليهما وهذا الامتياز لم يشمل به أي قاصر آخر سوى اليتيم»[58].

المطلب الثاني: الأحكام القانونية في الأحوال الشخصية

في قانون الأحوال الشخصية 188 لسنة 1959 المعدل نظم المشرع العراقي قضايا الزواج والطلاق والميراث والنفقة والوصية وكل ما يتعلق بشؤون الأسرة وحيث ان الأسرة تتكون من كبار وصغار وإناث وذكور فان القانون المذكور قد افرد بعض الأحكام القانونية للقاصر التي تميزت في بعض المفاصل بالاختلاف عن القواعد العامة وتبرير ذلك ان قضايا الأحوال الشخصية تتمتع بخصوصية لتعلقها بقضايا الحلال والحرام ، وبقدر تعلق الأمر باليتيم سأوجز الأحكام القانونية الواردة فيه وكما يلي:

أولاً: الزواج

أحكام الزواج نظمها الباب الأول من قانون الأحوال الشخصية النافذ الذي عرفه القانون بأنه «عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعاً غايته إنشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل»[59] ومن خلال التعريف نجد أن «الزواج عقد وفي هذا المورد لابد أن يكون العاقدين في طرفي العقد يتمتعون بالأهلية القانونية »[60]، التي تمكنهم من أجراء العقد وهذه «الأهلية بموجب القواعد العامة بلوغ سن الرشد الذي حدد بثمانية عشر سنة كاملة تحتسب من تاريخ تمام ولادته حياً وذكر حصرا في قانون الأحوال الشخصية ان تمام أهلية الزواج العقل وإكمال الثامنة عشرة »[61]، إلا انه أورد استثناء على ذلك «يجوز إتمام عقد الزواج لمن لم يكمل الثامنة عشر وأقرانه بطلب من الشخص الذي لم يبلغ سن الرشد وأكمل الخامسة عشرة من العمر وبموافقة الولي الشرعي»[62] وفي هذه الحالة «لم يميز بين اليتيم وغيره كما ان القانون لم يتطرق إلى تعريف الولي على الرغم من أهميته»[63].

لكن ما سار عليه التطبيق القضائي بان تستحصل موافقة الأم عندئذ بعد ان تمنح حجة قيمومة مؤقتة لها على القاصر اليتيم لغرض إ كمال إتمام عقد الزواج »[64] وفي هذا الشأن أرى أن الاتجاه بهذا النحو غير صحيح وإنما يجب أن يتم منح الإذن من قبل القاضي باعتباره ولي الأمر لان حالة اليتم التي فيها القاصر لا تعتبر خللا في شخصيته وإنما امتياز له.

«من أهم الآثار التي يرتبها الزواج بالنسبة لليتيم هو انتهاء سن اليتم ، اذ يصبح بمثابة كامل الأهلية عند الزواج في تطبيقات القضاء العراقي نجد أن محكمة التمييز اعتبرت من أكمل الخامسة عشر سنة وتزوج بإذن المحكمة كامل الأهلية وهذا الأثر يكمن في التعريف الذي استقر عليه الفقه الشرعي والقانوني على اعتبار ان اليتيم أصبح يتيماً لفقده من يتكفل به ويرعاه وفي حالة الزواج فان أهم الشروط التي يجب توفرها في الزواج الكفاءة المالية لأنه ملزم بالإنفاق على زوجته اعتباراً من تاريخ العقد الصحيح»[65].

ثانياً: أحكام النفقة

«ان نفقة كل ولد على أبيه»[66] أما في في حالة اليتيم الذي فقد أباه فان القانون لم يبين بشكل واضح على من تجب النفقة إلا انه اقرن عجز الفقرة (1) من المادة ستون من قانون الأحوال الشخصية بوجوب نفقة فاقد الأب على من تجب عليه وبقي النص دون الوضوح المطلوب لكن بعض شراح القانون ومنهم الدكتور احمد الكبيسي [67] يرى ان النفقة تكون على من يوجد من الأصول ذكر كان أو أنثى وبدءً بالأم فتكلف بالإنفاق على اليتيم ثم الجد بالمرتبة الثانية وهكذا ، وحيث أن القانون العراقي قد اعتمد نهج المالكية في وجوب التوارث على من يلزم بالإنفاق فان كل واحد بمقدار حصته فإذا اجتمعت الأم مع الجد فعلى الأم السدس وعلى الجد الباقي بمعنى من سيرث اليتيم عند وفاته هو من يلزم بالنفقة لان نفقة الصغير العاجز القاصر على من يرثه من أقاربه الميسورين[68].

ثالثاً: الوصية الواجبة

احيانا يكون لليتيم جد موسر وحالته المالية جيدة وعندما يتوفى هذا الجد فان أحفاده الأيتام لا يرثون لانقطاع التوارث بينهم لأنهم يدلون الى جدهم بابيهم فان توفى قبل أبيه فان الأحفاد لا يستحقون في الإرث شيئا على اعتبار ان الحي يرث الميت وهذا ليس في القانون فحسب بل هو فرض شرعي أقرته أحكام الشريعة الإسلامية حيث ان أركان

الإرث ثلاثة : المورث والوا رث والميرا ث وأسباب الإرث اثنان هما النكاح الصحيح والقرابة[69]، لذلك فان الحفيد اليتيم الذي مات أبوه قبل جده فانه سيحرم من الميراث على وفق الأحكام الشرعية والقانونية، الا ان المشرع العراقي كغيره من بعض التشريعات العربية ، قد اخذ بمبدأ الوصية الواجبة التي افترض بان الجد قد أوصى الأحفاد بها فجعلها بمقدار حصة والد الأحفاد بما لا يتجاوز الثلث وجعلها مقدمة على بقية الوصايا [70]، ويرى البعض أن هذا المبدأ له أساس شرعي في الآية ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾[71] إلا أن من بين الفقهاء الذين أمروا بوجوب الوصية ابن حزم الأندلسي بقوله «قد وجب لهم من ماله جزء مفروض إخراجه لمن وجب له ان ظلم هو ولم يأمر بإخراجه »[72] فهذا الامتياز الممنوح وان كان لا يقتصر على اليتيم او القاصر إلا انه التفاتة لطيفة لمراعاة حقوق من لم يكن لهم يد في الأقدار التي حلت بهم وفي ظل القانون العراقي ترك الأمر بشكل مطلق[73].

المطلب الثالث: الأحكام القانونية في رعاية أموال اليتامى

وهي تكون كالآتي:

اولا: إدارة أموال اليتيم

اليتيم كغيره قد يملك اموالاً وردت اليه عن طريق الهبة من الغير او آلت إليه ارثا من مورثيه ، وبما انه قاصر غير قادر على إدارة أمواله بنفسه إلا بم وافقة ومراقبة الولي او الوصي أسوة بالقاصرين الآخرين ، وفي القانون العراقي اهتمت برعاية أمواله والحفاظ عليها وإلزام الولي او الوصي ببذل العناية الكافية ونظمت أحكام قانون رعاية القاصرين رقم 78 لسنة 1980[74].

ثانياً: المراقبة والمحاسبة

«ان تصرف الولي او الوصي في إدارة الأموال اذا لم تكن خاضعة للرقابة والمحاسبة سوف لن تحقق أهدافها التي وضعها القانون حتى وان نصت عليها القوانين النافذة لذلك انشأ القانون في كل مديرية لجنة تتولى محاسبة الأولياء والأوصياء مؤلفة من مدير الدائرة في المحافظة وعضوين احدهم موظف حقوقي حاص ل على البكلوريوس في القانون تشكل بأمر من المدير العام لدائرة رعاية القاصرين والزم القانون الولي او الوصي

بالالتزام بتعليمات دائرة رعاية القاصرين ، ومن تطبيقات القضاء بهذا الصدد قرار محكمة استئناف بغداد بصفتها التمييزية التي أوجبت على الوصية على القاصر (اليتيم) ان تلتزم بموافقة رعاية القاصرين بالإضافة الى الالتزام بتقديم الحساب السنوي الى مديرية رعاية القاصرين خلال مدة أقصاها شهر كانون الثاني من كل سنة وان يبين الواردات والمصروفات معززة بالوثائق ومن ثم تقوم اللجنة بالتدقيق فإما أن تصادق عليها او ترفض الحساب»(75).

ثالثاً: إعادة أموال اليتيم.

أن أموال اليتيم الذي هو من بين القاصرين خاضعة لإدارتها إلى دائرة رعاية القاصرين على وفق الأحكام القانونية ، فان هذه الدوائر عند انتهاء حالة اليتم بالنسبة لليتيم وعند انتهاء حالة او أسباب القصر عند القاصر ، لكن على الرغم من ا ن قانون رعاية القاصرين لم يرد فيه نص صريح الى إعادة أموال القاصر إلا أن القواعد العامة هي التي تنظم تلك الحالة حيث أن الأصل لكل إنسان ان يملك الحق في إدارة أمواله إلا إذا توفر العارض القانوني وحالة اليتم التي هي من بين حالات القاصر لذا فان المانع اذا زال ع اد الممنوع على وفق أحكام المادة (49) من القانون المدني بالإضافة الى ماورد في المادة (46) التي نصها ما يلي «كل شخص بلغ سن الرشد متمتعاً بقواه العقلية غير محجور عليه يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية »(76) فمن بلغ سن الرشد وتمتع بالأهلية يكون صاحب الحق فـي مباشرة السلطة على أمواله ، بالإضافة الى نص المادة (3) من قانون رعاية القاصرين قد حددت سريان قانون رعاية القاصرين الذي يبلغ سن الرشد وهو تمام الثامنة عشر من العمر»(77).

رابعاً: ضم اليتيم (كفالة اليتيم)

ان موضوع ضم اليتيم او ما يسمى احياناً بكفالة اليتيم لا يقصد به التبني لان التبني لا تقره الشريعة الإسلامية لأسباب ذكرها فقهاء الشريعة الإسلامية وأشبعوها بحثا وتدقيقاً، بينما كفالة اليتيم هي رعاية وإعالة وتربية الطفل الذي فقد أبويه او احدهم دون ان يلحق بنسب الكفيل.

والقانون العراقي قد تطرق الى موضوع ضم اليت يم في قانون رعاية الأحداث رقم (76) لسنة (1983) المعدل وافرد له الفصل الخامس في المواد من (39– 46)، حيث

أجاز للزوجين ان يقدما طلبا بضم الصغير وهو يتيم الأبوين او مجهول النسب اليهم وفي المادة (23) من القانون المذكور والتي تنص على ما يلي «للزوجين ان يتقدما بطلب مشترك الى محكمة الأحداث لضم صغير يتيم الأبوين اليهما وعلى محكمة الأحداث قبل ان تصدر قرارها بالضم ان تتحقق من ان طالبي الضم عراقيان ومعروفان بحسن السيرة وعاقلان وسالمان من الأمراض المعدية وقادران على اعالة الصغير وتربيته وان يتوفر فيهما حسن النية»[78] ومن خلال قراءة النص المذكور نجد ان الضم يستوجب توفر عدة شروط منها بطالب الضم والأخرى بالطفل المطلوب ضمه.

الخاتمة

1. بعد العرض المبسط لأحكام اليتيم في التشريعات القانونية مع العرض والإشارة السريعة إلى أحكام الشريعة الإسلامية، نجد ان القانون العراقي لم يميز اليت يم عن غيره من الصغار القاصرين، بل أجمل أحكامه مع أحكام هؤلاء في القوانين الا في حالات معينة أشير اليها بالتخصيص بكلمة اليتيم او الأيتام في النصوص المتفرقة لكن في كل هذه النصوص القانونية لم نجد تعريفاقانونيا لليتيم يكون مرجعا يتم الركون إليه عند التعامل مع اليتيم وهذا الأمر أدى إلى فتح باب الاجتهاد الذي قد يؤدي إلى الاعتداء على حق اليتيم لانعدام الضابط القانوني في تعريف اليتيم تعريفاواضحا وصريحا.
2. المشرع العراقي لم يجعل من حالة اليتيم امتياز ا لليتيم وإنما ساقها كحالة القاصر في القانون، وتعد ذلك الأمر الى ان يغمط حق بعض الأيتام وميز بينهم، حينما شمل يتيم الأبوين بالضم دون يتيم الأب او فاقد الأم.
3. فيما يتعلق بكافل اليتيم فاني لم أجد في جميع التشريعات او النصوص القانونية النافذة ما يشير إلى اي امتياز له حينما يتكفل يتيما لغرض تشجيعه ودفعه الى كفالة اليتيم ، وهذا على خلاف ما أوردته الشريعة الإسلامية السمحاء التي انصب جهدها على تعظيم شان كافل اليتيم وإعطاء الثواب الأخروي عند الله سبحانه وتعالى وتوج بحديث الرسول ﷺ حينما ساوى مقام كافل اليتيم مع مقام الرسول ﷺ في الجنة، اما المشرع العراقي فقد تغافل عنها تماما مما اعدم الامتياز المحفز لدى الناس على الإقدام على كفالة الأيتام،

وهذا الحال أدى الى قلة اعداد الكفلاء وكثرة اعداد الأيتام خصوصاً في الظروف الحالية التي يمر بها العراق وما أفرزته الحروب السابقة والحالية من ترمل النساء وتيتم الأطفال.

4 - ان هدف الاتفاقيات هو الإنسان وكرامته مثلما ورد في الشريعة الإسلامية التي جعلت التكليف والحساب والعمل مرتبط ا بإنسانيته وتمام وكمال عقله وعلمه ، وجميع هذه الاتفاقيات كانت قاصرة على الوصول الى الكمال الذي ينشده الإنسان في ضمان حقوقه من الاعتداء والخرق من قبل أبناء جنسه سواء كانوا حكاماً او محكومين.

5 - ان التشريعات العراقية لازالت قاصرة عن بلوغ ما نصبو اليه من تكامل تشريعي يلبي كافة متطلبات العيش الرغيد للاطفال في العراق في ظل الظروف التي يعاني منها من قتل وتشريد وتيتم.

الهوامش

(1) ابو الحسين احمد، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، دار الفكر ، بيروت، 1979م، باب الياء وما بعدها، 6/ 154.

(2) ابو السعادات المبارك بن محمد الجزري ، النهاية في غريب الحديث ، تحقيق محمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، دار صادر، بيروت، فصل الياء، 5/ 291، سعدي ابو حبيب، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1988م، ص392.

(3) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب المرحوم، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، دار احياء الكتب العربية، بيووت، 34/ 108.

(4) عبد الله بن احمد بن محمود النسفي ، تفسير النسفي، دار احياء الكتب العربية ، بيروت، 1/ 59.

(5) ابو داود، سليمان بن الاشعث ، سنن ابي داود ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار احياء السنة النبوية ، مصر ، كتاب الوصايا ، باب ما جاء حتى ينقطع اليت يم، رقم الحديث 2873، 3/ 115.

(6) حقوق الانسان، مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، ص238.

[7] حسن شلقامي ، راي الشريعة في قضايا المرأة المعاصرة ، دار التيسير للطباعة ، مصر ، 2005م، ص211.

[8] سورة البقرة: اية220.

[9] تفسير النسفي، 1/ 110.

[10] سورة النساء: اية2.

[11] سيد قطب، في ظلال القران، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1971م، 4/ 239.

[12] سورة الضحى: اية 9.

[13] عبد الرحمن علي بن علي بن محمد الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير ، المكتب الاسلامي، بيروت، ط3، 9/ 160.

[14] سورة النساء: اية 10.

[15] تفسير النسفي، 1/ 209.

[16] سورة الانعام: اية 152.

[17] تفسير النسفي، 2/ 40.

[18] احمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري، الادب المفرد، دار البشائر، بيروت، 1989م، باب خير بيت فيه يتيم، ص61.

[19] ابو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الزهد، باب فضل الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم، 18/ 113.

[20] ابو الحسن علي بن خلف ابن بطال ، شرح صحيح البخاري ، مكتبة الرشيد ، الرياض، ط1، 2000م، كتاب الأدب، 9/ 218.

[21] ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1375هـ/ 1956م، مادة حق10/ 49.

[22] ولد الشيخ سنة 1891م في قرية الشهداء بالمنوفية في مصر، التحق بالأزهر سنة 1904م، أهم شيوخه الشيخ محمد أبو زهرة والشيخ محمد الخضري ، والشيخ فرج السنهوري ، كتاب الشيخ علي الخفيف الفقيه المجدد للدكتور محمد عثمان، دار العلم بدمشق، ط1، 2002.

[23] علي الخفيف، الحق والذمة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1945م، لا يوجد رقم طبعة، ص144.

[24] علي الخفيف، الحق والذمة، ص154.

[25] مصطفى بن العلامة الشيخ احمد محمد عبد القادر الزرقا ، ولد بمدينة حلب في سوريا سنة1904م في بيت علم وصلاح فوالده الفقيه احمد الزرقا مؤلف شرح القواعد الفقهية ، أهم شيوخه الشيخ احمد المكتبي والشيخ احمد الكردي وافته المنية يوم السبت الموافق 1999م، نقلا عن كتاب فتاوى مصطفى الزرقا، مطبعة دار القلم، دمشق، 1420هـ، ص271، 272.

[26] مصطفى الزرقا، أصول الفقه في ثوبه الجديد، دار الفكر، بيروت، لا توجد سنة نشر ولا رقم طبعة، 3/ 10.

[27] الامام ابو بكر احمد بن علي الجصاص، احكام القران، دار صادر، بيروت، 3/ 466.

[28] سورة التحريم: اية 6.

[29] حسن السيد علي القبانجي ، شرح رسالة الحقوق للإمام علي بن الحسين زين العابدين ، دارالأضواء، بيروت، ط4، 1999م، 1/ 509.

[30] محمد امين ابن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1966م، 6/ 566.

[31] زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعارف، بيروت، ط2، 3/ 53.

[32] سعد يوسف ابو عزيز، موسوعة الحقوق الإسلامية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003م، 2/ 160.

[33] صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، 4/ 1729.

[34] محمد نور بن عبد الحفيظ سويد، منهج التربية النبوية للطفل ، دار ابن كثير ، بيروت، ط3، 2003، ص380– 387.

[35] صحيح البخاري، كتاب الاشربة، باب التنفس في الاناء، 7/ 146.

[36] نورالدين علي بن ابي بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، دار صادر ، الكتاب العربي ، بيروت ، 1407هـ ، كتاب الأطعمة ، باب كيفية الشرب والتسمية والحمد ، وقال الهيثمي، رواه البزاز ورجاله ثقات، 5/ 81.

[37] صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب فضل من بات على الوضوء.

[38] صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الجذام، 7/ 164.

[39] الاسكفة، عتبة الباب التي يطأ عليها، انظر ابن منظور: لسان العرب، 2/ 172.

[40] محمد بن سعد بن منيع ابو عبد الله ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ، 4/ 62.

[41] حقوق الانسان، مجموعة صكوك دولية، المجلد الاول، الامم المتحدة، نيويورك، ص237.

[42] اكرم ضياء العمري، التربية الروحية والاجتماعية في الاسلام، دار السلسبيل، الرياض، ط1، 1997م، ص191.

[43] ابو عبد الله محمد بن ابي بكر ابن قيم ، تحفة المودود باحكام المولود ، دار ابن حزم ، بيروت، ط1، 2000م، ص200.

[44] حقوق الانسان، مصدر سابق.

[45] محمد عبد الجواد محمد ، حماية الامومة والطفولة في المواثيق الدولية والشريعة الإسلامية ، ص49.

[46] صحيح مسلم بشرح النووي، باب، بيان سن البلوغ، 13/ 12.

[47] حقوق الانسان، مصدر سابق.

[48] سورة النساء: اية 3.

[49] صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب اذا كان الولي هو الخاطب، 7/ 21.

[50] سورة النساء: اية 6.

[51] صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا يتزوج أكثر من اربع، 7/ 11.

[52] سنن الترمذي، كتاب النكاح، 4/ 245.

[53] سورة الضحى: اية 6.

[54] سورة البلد: اية 16.

[55] حقوق الانسان، مصدر سابق.

[56] المادة 1108من القانون المدني العراقي رقم 40 لسنة 1951.

[57] المادة 1048من القانون المدني رقم40 لسنة1951 المعدل.

[58] سالم روضان ، احكام اليتيم في الشريعة والقانون ، مقالة منشورة على الموقع الالكتروني salm1956@maktoob.com.

[59] الفقرة (1) من المادة الثانية من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل.

[60] المادة الخامسة من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل.

[61] المادة السابعة من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل.

[62] الفقرة (1) من المادة الثامنة من قانون الأحوال الشخصية رقم 188لسنة1959المعدل.

[63] د.احمد الكبيسي، الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، 1/ 87.

[64] الفقرة (اولاً) من المادة (3) من قانون رعاية القاصرين رقم 78 لسنة 1980 المدل.

[65] الفقرة (1) من المادة الثالثة والعشرين من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل.

[66] الفقرة (1) من المادة التاسعة والخمسين من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959المعدل.

[67] د.احمد الكبيسي، الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، 1/ 406.

[68] د.احمد الكبيسي، الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، 1/ 406.

[69] المادة السادسة والثمانون من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل.

[70] المادة الرابعة والسبعون من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل.

[71] سورة البقرة: اية 180.

[72] المحلى، لابن حزم، 9/ 314.

[73] المادة (76) من قانون الوصية المادة (40) من قانون رعاية القاصرين رقم (80) لسنة 1980 المعدل.

[74] المادة (40) من قانون رعاية القاصرين رقم (80) لسنة 1980 المعدل.

[75] المادة (50) من قانون رعاية القاصرين رقم (80) لسنة 1980 المعدل.

[76] الفقرة (1) من المادة الثامنة من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل.

[77] الفقرة (1) من المادة الثامنة من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل.

[78] نشر القانون في جريدة الوقائع العراقية العدد 2951 في 1/ 8/ 1983.

المصادر والمراجع

القران الكريم

1. ابو الحسين احمد، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (دار الفكر، بيروت، 1979م).
2. ابو السعادات المبارك بن محمد الجزري ، النهاية في غريب الحديث ، تحقيق : محمود الطناحي (المكتبة الاسلامية، دار صادر، بيروت).
3. ابو داود سليمان بن الاشعث، سنن ابي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (دار احياء السنة النبوية، مصر).
4. ابو الحسن علي بن خلف ابن بطال ، شرح صحيح البخاري (مكتبة الرشيد، الرياض، ط1، 2000م).
5. ابو بكر احمد بن علي الجصاص، احكام القران (دار صادر بيروت).
6. ابو عزيز سعد يوسف، موسوعة الحقوق الإسلامية (المكتبة التوفيقية، القاهرة).
7. ابو عبد الله محمد بن ابي بكر ابن قيم ، تحفة المودود بأحكام المولود (دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000م).
8. ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، لسان العرب (دار صادر، بيروت، 1375هـ/ 1956م).
9. ابو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم بشرح النووي (دار العلوم الاسلامية، دمشق، 1418هـ/ 1997م).
10. ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب المرحوم، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (دار احياء الكتب العربية، بيروت).
11. احمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري، الادب المفرد (دار البشائر، بيروت، 1989م).
12. اكرم ضياء العمري ، التربية الروحية والاجتماعية في الإسلام (دارالسلسبيل، الرياض، ط1، 1997م).

13. حسن شلقامي ، راي الشريعة في قضايا المرأة المعاصرة (دار التيسير للطباعة ، مصر ، 2005م).

14. حقوق الانسان، مجموعة صكوك دولية، المجلد الاول، الامم المتحدة، نيويورك.

15. حسن السيد علي القبانجي ، شرح رسالة الحقوق للامام علي بن الحسين زين العابدين (دار الاضواء، بيروت، ط4، 1999م).

16. د.احمد الكبيسي، الاحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون.

17. سالم روضان ، احكام اليتيم في الشريعة والقانون ، مقالة منشورة على الموقع الالكتروني salm1956@maktoob. com

زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (دار المعرفة، بيروت، ط2).

18. سعد يوسف ابو عزيز ، موسوعة الحقوق الاسلامية (المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، 2003م).

19. سيد قطب، في ظلال القران (دار احياء التراث العربي، بيروت، 1971م).

20. سعدي ابو حبيب، القاموس الفقهي (دار الفكر، دمشق، ط1، 1998م).

21. جريدة الوقائع العراقية العدد 2951 في 1/ 8/ 1983.

22. عبد الله بن احمد بن محمود النسفي، تفسير النسفي (دار احياء الكتب العربية، بيروت).

23. عبد الرحمن علي بن علي بن محمد الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير (المكتب الإسلامي، بيروت، ط3).

24. علي الخفيف، الحق والذمة (مكتبة وهبة، القاهرة، 1945م، لا يوجد رقم طبعة).

25. محمد امين ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1966م).

26. محمد عبد الجواد محمد ، حماية الامومة والطفولة في المواثيق الدولية والشريعة الإسلامية.

27. محمد نور بن عبد الحفيظ سويد ، منهج التربية النبوية للطفل (دار ابن كثير ، بيروت ، ط3، 2001م).

28. نور الدين علي بن ابي بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (دار صادر، الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ).

زواج المسيار وحكمه في الشريعة الإسلامية

م.م.عمر محمد أمين حسن
كلية العلوم الإسلامية/ قسم الفقه واصوله
جامعة السليمانية

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله واتباعه ومن دعا بدعوته الى يوم الدين.

وبعد فان الله تبارك وتعالى خلق الانسان وعلمه البيان وجعله خليفة له في الأرض ليعمرها ويوفر لنفسه فيها العيش السعيد كما وارشده الى ما يساعده على التناسل والتكاثر ، قال رسول الله ﷺ «**تناكحوا تكثروا**»[1].

فالنكاح والزواج من اسباب التناسل والتكاثر والتحابب والتآلف في حين هو ارتباط علاقة ودية روحية بين الزوجين اذا كان على سنة رسول الله وقواعد الشرع . ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[2] كما وروي عن معقل بن يسار ان النبي ﷺ قال «**تزوجوا الولود الودود فاني مكا ثر بكم الامم**»[3] والودود التي تحب زوجها والولود التي تكثر ولادتها.

والعلاقه الزوجي ة مارستها البشرية منذ بدايتها وظهورها على وجه الأرض واستجابت الفطرة لها الى وقتنا الحاضر.

فالاسلام كشريعة متكاملة اعطى للزواج حظا وافرا من تعاليمه لنماء هذه الممارسة الفطرية واحاطه بقوانين متميزة ورصينة حث اتباعه على التمسك بها والاقدام على تطبيقها عند ممارسة سنة التناكح والتزاوج.

ففي العصر الحاضر اخذ الزواج طابعا وصورا كثيرة بسبب تغير المجتمعات وتعاقب الأجيال واختلاط الشعوب بعضهم ببعض آخر فتغير مظاهر الحياة وتقدمها غيرت نمط الحياة بين الشعوب

وابنائها في مختلف البلدان وحتى الاسلامية منها.

فالاسلام كشريعة ومنهج للحياة عاصر تلك التغيرات في مجالات الحياة الانسانية واقر بعض هذه الممارسات التي توائم وقواعده ودستوره ومنع بعضها الاخر التي لا تنسجم والشريعة الاسلامية وقواعدها بل ان الشريعة الاسلامية واسعة أفاقها في جميع م سائلها وابوابها الفقهية وضعت حلولا واجابات للحالات والاحداث والنوازل التي وقعت أو تقع مستقبلا.

فزواج المسيار الذي استجدت تسميته في الاقطار الاسلامية اخيرا ومارسه كثير من المسلمين نوع من عقود الزواج التي لم تكن الشريعة الاسلامية غائبة عنها أو تاركة البحث فيها.

فهذه الدراسة التي بين ايدينا دراسة متواضعة عن نوع من انواع الزواج التي برز اخيرا في مجتمعاتنا الاسلامية المعاصرة وبالذات في دول الخليج العربي ومنطقة الشرق الأوسط نبحث فيها ونوضحها مع بيان حكم الشرع فيها ومدى جوازأومنع هذا النوع من الزواج في حين اشتغل بال الكثير به في بلدنا.

وتكمن اهمية هذه الدراسة في انها تبحث في نازلة جديدة وحديثة عهد اشتغل بها كثير من الباحثين ، وهي من الأمور التي تهم المجتمع الإسلامي، لذا يجب بيان حكمه الشرعي والوقوف على ما يتعلق عليه من امور كونه زواج استكمل الأركان والشروط وبيان الموازنة بين فوائده ومفاسده في حين انه ينوي البعض ممارسة هذا النوع من الزواج الذي قد يؤدي الى حفظ النفس من الوقوع في الحرام من كلا الجنسين كما وان هناك آخرون لهم الرغبة والتوقان الى الزواج الشرعي المتعارف ، لكن الفاقة وقلة مؤن النكاح اللازمة تدفعهم الى اللجوء الى التفكير في ممارسة هذا النوع من الزواج حفظا لدينه وبقاء لنسله.

فاهمية هذا الموضوع والتعمق فيه دفعني الى البحث فيه والتحقق في محتواه وهو سر اختياري له اضافة الى حيويته وربطه بالحياة المعاصرة.

اما ما فاجأتني من الصعوبات خلال هذا البحث انه لم اجد من حول نا من خاض في هذا الباب من العلماء القدامى ومن الفقهاء المعاصرين الا القليل منهم ولم يشر الى هذه التسمية الا النذر اليسير من خلال بحوثهم عند سردهم المواضيع المشابهة كما وان ندرة المصادر وقلة البحث في مثل هذه المواضيع والنوازل صعوبة اخرى كما وان عدم القناعة لدى كثير من الناس بجواز هذا النوع من الزواج كان عائقا اخر ايضا الا ان قناعتي التامة بضرورة البحث في تلك القضايا المعاصرة والمستجدة وكشف الستار عنها وبيان الحكم الشرعي فيها من اولويات عمل الباحثين في القضاياالفقهية في العصر الحاضر وهذا كان سر اختياري للموضوع راجيا من المولى العلى القدير التوفيق والسداد انه نعم المولى ونعم النصير.

يشتمل هذا البحث على مقدمة ومبحثين وكل مبحث يحتوي على عدة مطالب:

المبحث الأول: في الزواج وانواعه والتعريف به وفيه عدة مطالب:

المطلب الاول: تعريف الزواج والنكاح لغة وشرعا.

المطلب الثاني: مشروعية الزواج والنكاح.

المطلب الثالث: فضل النكاح واهميته والحكمة في مشروعيته.

المطلب الرابع: حكم النكاح.

المطلب الخامس: أركان النكاح.

اولا: الصيغة.

ثانيا: الولي وشروطه.

ثالثا: الشاهدان.

رابعا: الزوج وشروطه.

خامسا: الزوجة وشروطها.

المبحث الثاني: زواج المسيار وله عدة مطالب:

المطلب الأول: تعريف زواج المسيار ومشروعيته والاستدلال له.

المطلب الثاني: التعريف بالمسيار لغة واصطلاحا.

المطلب الثالث: سبب تسميته بزواج المسيار.

المطلب الرابع: كيفية زواج المسيار واسباب ظهوره وانتشاره.

المطلب الخامس: محاسن زواج المسيار ومساوئه.

المطلب السادس: الفرق بين زواج المسيار والأنكحة الفاسدة.

اولا: الفرق بين زواج المسيار ونكاح المتعة وحكمها.

ثانيا:الفرق بين زواج المسيار ونكاح المحلل.

ثالث: الفرق بين زواج المسيار والزواج العرفي مع اسباب ظهور الزواج العرفي.

المطلب السابع: حكم زواج المسيار.

المطلب الثامن: اقوال العلماء حول مشروعية زواج المسيار.

اولا: المبيحون لزواج المسيار.

ثانيا: القائلون بتحريم زواج المسيار.

ثالثا: المتوقفون عن الافتاء بزواج المسيار.

المطلب التاسع: الرأي الراجح في حكم زواج المسيار.

الخاتمة.

المبحث الأول
الزواج وانواعه والتعريف به
المطلب الأول- تعريف الزواج[4] والنكاح لغة وشرعا:

اولا- الزواج: لغة مأخوذ من زوج- الزوج البعل والزوج ايضا المرأة قال تعالى ﴿**أَسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ**﴾[5] تزوج امرأة أو بامرأة عقد عليها وتأهل بها. تزوج في قوم اخذ امرأة منهم.

الزواج الاسم من التزوج وجاء الزوج ضد الفرد وكل واحد منهما يسمي زوجا ويقال للرجل والمرأة زوجان وزوج المرأة بعلها وزوج الرجل امرأته . والزواج اقتران الزوج بالزوجة أو الذكر بالانثى، تزاوج القوم وازدوجوا تزوج بعضهم بعضا[6].

اما شرعا فان الزواج هو عقد يتضمن اباحة الاستمتاع بالمرأة بالوطء والمباشرة والتقبيل والضم وغير ذلك اذا كانت المرأة غير محرمة بنسب أو رضاع أو صهر، أو هو عقد وضعه الشارع ليفيد ملك استمتاع الرجل بالمرأة وحل استمتاع المرأة بالرجل[7].

ثانيا- النكاح لغة وشرعا:

النكاح: لغة الضم والجمع يقال تناكحت الأشجار اذا تمايلت بعضها الى بعض[8].

والنكاح: شرعا عقد يتضمن اباحة وطء بلفظ انكاح أو تزويج أو ترجمتهما بغير العربية أو هو اباحة استمتاع كل من الزوجين بالاخر على الوجه المشروع [9] وسمى بذلك لأنه يجمع بين شخصين ويضم احدهما الى الآخر وهو حقيقة في العقد مجاز في الوطء لانه المشهور في القران والاخبار وقال الزمخشري من الحنفية ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء الا قوله تعالى ﴿**حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ**﴾[10] ولخبر الصحيحين «**حتى تذوقي عسيلته**»[11] فالمراد به العقد والوطء مستفاد من هذا الخبر وعند الشافعية عامة استعمال القرآن للفظ النكاح فيما هو في العقد لا في الوطء [12] ومنه قوله تعالى ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا**﴾[13] وقال ابو حنيفة

حقيقة في الوطء مجاز في العقد [14] وقيل هو حقيقة في احدهما مجاز في الآخر على اختلاف في هذا وهو خلاف لفظي لا طائل من تحته. وتأثير هذا الخلاف ان من جعل اسم النكاح حقيقة الوطء حرم بوطء الزنا ما حرم بالنكاح ومن جعله حقيقة في العقد لم يحرم بوطء الزنا ما حرم بالنكاح[15] فالنكاح يطلق على الزواج والوطء والعقد وان الزواج والنكاح مرادفان في المعنى والمصطلح الفقهي وانهما من صريح الفاظ عقد النكاح ويطلق كل على المعنى الآخر عند انفراده ولكن هناك من العلماء من يفرق بينهما ويقول ان لفظ الزواج أعم، وهو عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعا غايته انشاء رابطة للحياة الزوجية المشتركة وايجاد النسل وحل الاستمتاع لكل منهما بالآخر[16].

المطلب الثاني- مشروعية الزواج أو النكاح:

استدل القائلون بمشروعية النكاح بالكتاب والسنة والاجماع وقالوا بأن النكاح سنة من سنن الانبياء والمرسلين السابقين حيث اشار القرآن الكريم الى ذلك بقوله ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً ﴾[17] وقد كان الانبياء عليهم الصلاة والسلام اعظم قدوة للخلق في الحث على الزواج كما في غيره من الأفعال المحمودة فأكثروا من الزواج واوصوا به ولم يذكر المؤرخون ان احدا من الانبياء عاش بلا زواج سوى يحيى وعيسى عليهما وعلى نبينا افضل الصلاة واتم التسليم وهو من الشرائع القديمة شرع من لدن ادم عليه السلام، قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾[18] والمراد بالنفس الواحدة آدم عليه السلام وخلق منها زوجها حواء لأنها خلقت من حي وقيل من ضلع أيسر[19].

واستدلوا على مشروعية الزواج بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع وكما يلي:

اولا- من الكتاب:

1. قوله تعالى ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾[20].
2. قوله تعالى ﴿ وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ﴾[21] والايامي جمع ايم وهو من لا زوج له من الرجال ومن لا زوج لها من النساء [22] فوجه الدلالة فيهما ان الله تبارك وتعالى امر فيهما بالنكاح ، فدل ذلك على مشروعيته اذ لو لم يكن مشروعا لما امر به الله [23] وان ظاهر الأمر فيهما هو الايجاب في العمر مرة هذا عند الظاهرية

وابن حزم[24] والأسفرايني[25] وجماعة من السلف وهو مروي عن احمد استدلالا بظاهر الأوامر المتقدمة؛ لأن الأصل في الأمر انه للوجوب ولم يصرفه صارف [26] لكن قامت الأدلة على الندب والاستحباب لا الوجوب والى هذا ذهب الجمهور من فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في المشهور عندهم[27].

ثانيا- اما السنة: فاحاديث كثيرة منها:

قوله ﷺ: «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة** [28] **فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء** [29]»[30] وهو سنة من سنن الرسول ﷺ قال رسول الله ﷺ «**النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني**»[31] كما وانه سنة من سنن المرسلين والانبياء السابقين كذلك جعله الله سنة من سنن الوجود واية من آيات الله في خلقه قال تعالى ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾[32].

ومن السنة ايضا ما روى عن سعيد بن جبير قال : قال لي ابن عباس «هل تزوجت؟» قلت: لا، قال «فتزوج فان خير هذه الامة اكثرها نساءً»[33].

ثالثا- اما الاجماع:

فان المسلمين اجمعوا على ان النكاح مشروع واتفق الفقهاء في كل العصور على انه من العقود المشروعة والمسنونة كما واتفقوا على ان من تاقت نفسه اليه وخاف العنت فانه يتأكد في حقه ويكون افضل له من حج التطوع وجهاد التطوع والصلاة والصوم المتطوع بهما [34] وقال ابن قدامى المقدسي «اجمع المسلمون على ان النكاح مشروع ونص بعض الفقهاء على ان النكاح شرع من عهد آدم عليه السلام واستمرت مشروعيته ولا نظير له فيما يتعبد به من العقود»[35].

المطلب الثالث: فضل النكاح واهميته والحكمة في مشروعيته

النكاح سنة من السنن المؤكدة[36] كما يتبين من مجموع الآيات والأحاديث المرغبة في الزواج وهناك اقوال على وجوبه عند الخوف من الوقوع في الزنا مع القدرة عليه وعلى مؤنه[37] وتوكيدا على ان النكاح سنة من سنن الأنبياء السابقين قال تعالى ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا

مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً ﴾ فهو السبيل الأمثل لإعف اف الزوجين واحصانهما فقضاء الشهوة واشباع الغريزة امر ضروري للانسان اضافة الى السكونة والرحمة بينهما والتناسل والتكاثر في الذرية والأولاد لأن الله خلق الذكر والانثى وجعل في كل منهما ميلا الى الآخر، قال الله تبارك وتعالى ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ ﴾[38].

اضافة الى ان هناك منافع ودوافع اخرى كثيرة للزواج تتمثل في الامتثال لامر الله واتباع سنة النبي ﷺ والا قتداء بهدي المرسلين وكسر الشهوة وغض البصر وتحصين الفرج واعفاف النساء وعدم ذيوع الفاحشه في المسلمين وتكثير النسل وتحصيل الاجر من الجماع في الحلال وحب ما احبه رسول الله ﷺ القائل «**حبب الي من دنياكم الطيب والنساء** »[39] وايجاد الولد الذي ينتفع بدعاءه بعد الموت والانتفاع بشفاعة الوالدين في دخول الجنةوايجاد الذرية المؤ منة التي تذب عن ديار المسلمين وتستغفر للمؤمنين ولما فيه من سكن ومودة ورحمة بين الزوجين وغير ذ لك من المنافع التي لا يعلمها الا الله سبحانه وتعالى [40]. كما وانه من حكمة مشروعيته ان ارادة الله اقتضت ان يكون النوع الإنساني خليفته في الأرض لإصلاحها، ولإقامة الشرائع فيها، وهذه الأغراض التي أحبها الله، وأحب ان تكون لا يمكن ان تتحقق الا اذا بنيت على أسس متينة، ودعائم قوية ثابتة ، الا وهي النكاح، فإن النسل يمكن ان يوجد بمجرد اجتماع الرجل بالمرأة بأي طريقة كانت، ولكن مثل هذا النسل لا يمكن ان يكون صالحا لإصلاح الأرض، وعمارتها، فإن النسل الصالح لا يوجد الا بالنكاح وزيادة على ذلك فان النكاح وسيلة الى ارتباط الأسر واتحادها وازالة ما بي نها من اسباب العداوة والبغضاء، فكم من أسرتين كانت العداوة قائمة بينهما، ثم بفضل الزواج انقلبت تلك العداوة الى محبة، فالنكاح ليس صلة بين الزوجين فحسب، بل هو صلة من الزوجين الى أسرتيهما ومعارفهما، فيكون ذلك حلقة واسعة في اتحاد الأمة، ولذلك نجد الله تعالى يمتن على عباده بالزواج، فيقول ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[41][42].

وقد حث عليه الشارع الحكيم لما يترتب عليه من الفوائد الجليلة ويدفع به من المفاسد الجسيمة فقد قال تعالى ﴿ وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ ﴾[43] فهذا أمر بالزواج وقال تعالى

﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾[44] وقال ﷺ «**النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني**»[45].

واما حكمة مشروعيته فهي متعددة الجوانب منها حفظ النسل ، واخراج الماء الذي يضر احتباسه بالبدن ، ونيل اللذة وهذه الاخيرة هي التي في الجنة اذ لا تناسل هناك ولا احتباس كما وان فيه انواع من المصالح الدينية والدنيوية من ذلك حفظ النساء والقيام عليهن والانفاق عليهن كذلك وفيه صيانة النفس عن الزنا [46] وتكثير عباد الله تعالى وامة محمد عليه الصلاة والسلام وتحقيق مباهاة الرسول ﷺ كما قال «**تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة**»[47] فالزواج له اهمية كبيرة في الدين الاسلامي الحنيف وانه مرغوب فيه.

المطلب الرابع: حكم النكاح

اولا– كونه فرضا:

ذهب الفقهاء الى ان النكاح تجري عليه الاحكام التكليفية فيكون واجبا أو فرضا أو مستحبا أو مباحا أو مكروها أو حراما[48].

الحكم الأول: قال الحنفية النكاح يكون واجبا عند التوقان اي شدة الإشتياق بحيث يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج ويكون النكاح فرضا ان تيقن الزنا بأن كان لا يمكنه الاحتراز عن الزنا الا به؛ لأن ما لا يتوصل الى ترك الحرام الا به يكون فرضا[49].

ويشترط لوجوب النكاح أو فرضه ان يملك من قامت به حالة الوجوب أو الفرض المهر والنفقة [50] وقال المالكية يجب النكاح على الراغب إن خشي على نفسه الزنا اذا لم يتزوج وإن أدى الى الإنفاق عليها من حرام أو ادى الى عدم الإنفاق عليها مع وجوب اعلامها بذلك في الظاهر [51].

وقال الشافعية يجب النكاح لو خاف العنت وتعين طريقا لدفعه مع قدرته[52].

وقال الحنابلة يجب النكاح على من يخاف الزنا بترك النكاح من رجل وامرأة [53]

ونقل عن داود الظاهري [54] وابن حزم القول بوجوب النكاح على كل قادر عليه في العمر مرة وهو مروى عن الامام احمد وقول جماعة من السلف [55] واستدلوا بظاهر الأوامر الواردة في بعض النصوص المرغبة في الزواج وقالوا بأن فيه ا الامر بالنكاح والامر فيها للوجوب

ولم يصرفه صارف كما وان غلبة ظن المكلف الوقوع في الحرام دليل على وجوب النكاح وتجنب الحرام واجب وسبيله النكاح وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهو قادر عليه فيأثم بتركه[56].

ثانيا- الحرمة:

الحكم الثاني: الحرمة فيكون النكا ح حراما اذا لم يكن المكلف تائقا اليه ولا يخشى وقوعه في الحرام وتيقن الجور عند الحنفية لأن النكاح انما شرع لمصلحة تحصين النفس وتحصيل الثواب بالولد الذي يعبد الله ويوحده [57]؛ لأن النكاح حين يؤدي الى ظلم المرأة يكون حراما لما رواه ابو ذر الغفاري عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى اذ يقول «**يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا**»[58].

وقال المالكية يحرم على الرجل النكاح اذا لم يخش الزنا والعنت وهو يضر بالمرأة لعجزه عن الوطء أو عن النفقة أو اذا كان النكاح سببا لترك فريضة أو واجب[59] اما اذا علمت المرأة بعجزه عن الوطء ورضيت به يشترط ان تكون رشيدة[60].

ثالثا- الكراهة:

الحكم الثالث: الكراهة ويكون النكاح مكروها حين يكون المكلف غير تائق للنكاح ولا يخشى الوقوع في الحرام وهو لا يجد نفقات النكاح حتى وان كانت المرأة راضية بعدم الانفاق أو كان النكاح يمنعه عن عبادة غير واجبة [61] قال الحنفية يكون النكاح مكروها كراهة تحريمية عند خوف الجور فان تعارض خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو تزوج قدم الثاني فلا افتراض بل يكره لأن الجور معصية متعلقة بالعباد والمنع من الزنا من حقوق الله تعالى وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى تعالى [62] وقال المالكية يكره النكاح لمن لا يشتهيه ويقطعه عن عبادة غير واجبة [63] وقال الشافعية من لم يحتج للنكاح بأن لم تتق نفسه له من اصل الخلقة أو لعارض كمرض أو عجز كره له النكاح لما فيه من التزام ما لا يقدر على القيام به من غير حاجة [64] ونقلوا ايضا ان محل الكراهة فيمن يصح نكاحه مع عدم الحاجة اليه كالسفيه فانه يحرم عليه النكاح حين اذن [65]

وقال الحنابلة في رأي عندهم يكره النكاح لمن لا شهوة له وهو غير تائق لعلة أو غيرها ان فقد اهبته أو وجدها وكان به علة كهرم وتعنين لإنتفاء حاجته اليه(66).

رابعا- الإباحة:

الحكم الرابع : الإباحة فالنكاح يكون مباحا لمن لم يتق اليه مع وجوده الاهبة (67) وقال الشافعية فالقادر على مؤنة النكاح غير التائق له ولا علة به إن تخلى للعبادة فهو افضل من النكاح (68) ولان مقاصد النكاح لا تنحصر في الجماع وفي هذه الحالة التخلي للعبادة افضل وفي معنى العبادة الاشتغال بالعلم فان لم يتعبد فالنكاح افضل وعند الحنفية النكاح افضل من التخلي لعبادة الله في النوافل وهو مباح ان خاف العجز عن الايفاء بواجبه خوفا غير راجح؛ لأن عدم الجور من واجبه(69) وقال المالكية يباح النكاح لمن لا يولد له ولا يرغب في النساء(70).

وقال الحنابلة يباح النكاح في الصحيح من المذهب لمن لا شهوة له كالعنين والمريض والكبير لأن العلة التي يجب لها النكاح أو يستحب هي خوف الزنا أو وجود الشهوة مفقودة فيه ولأن المقصود من النكاح الولد وهو فيمن لا شهوة له غير موجود فلا ينصرف اليه الخطاب به الا ان يكون مباحا في حقه كسائر المباحات لعدم الشرع منه (71) وصرح المالكية والشافعية والحنابلة ان المرأة مساوية للرجل في هذه الاحكام الا انه ليس لها ان تتسرى(72).

خامسا- الندب:

الحكم الخامس : الندب ذهب جمهور الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في المشهور عندهم الى ان اصل حكم النكاح الندب(73) واستدلوا بقوله تعالى ﴿**فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ**﴾(74) وجه دلالته انه تعالى أمر به وعلقه بالإستطابة والواجب لا يقف عليها فدل على الندب ويندب في حق كل من يرجى منه النسل ولو لم يكن له في الوطء شهوة لقوله ﷺ «**فاني مكاثر بكم الأمم**»(75) وان الأوامر الواردة في النصوص الآيات والأحاديث تحمل على الندب مستدلين بأنه تعالى خير بين التزويج والتسري بقوله ﴿**فَوَٰحِدَةً أَوۡ**

﴿مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾[76] الا انه خالف الإجماع داود الظاهري وابن حزم [77] فالمرأة التائقة يندب لها النكاح وفي معناها المحتاجة الى النفقة والخائفة من اقتحام الفجرة.

سادسا- الإستحباب:

الحكم السادس : هو أن النكاح مستحب وهو مذهب اكثر اهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم وقد حملوا الأوامر الواردة في النصوص المرغبة في الزواج على الاستحباب [78] فقالوا في قوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[79] إن الله تعالى علق الأمر بالنكاح على الاستطابة فمن لم تطلب نفسه ان يتزوج فلا حرج عليه وقال (مثنى وثلاث ورباع) ولا يجب ذلك بالإتفاق فدل على ان الأمر هنا للندب وان المعلق على الإستطابة انما هو الأمر بالتعدد لا بأصل النكاح[80] ويكون استحبابه في حق من له شهوة يأمن معها الوقوع في الفاحشة فهذا يكون له الزواج اولى من التخلي عنه لنوافل العبادة ، وبهذا قال الجمهور الا الشافعي فالتخلي للنوافل عنده اولى لأن الزواج عنده في حال الاعتدال مباح[81] اما التائق له ان وجدا هبة النكاح استحب له سواء كان مقبلا على العبا دة أم لا[82].

واستدل الجمهور على الإستحباب بما يلي:

1. لو كان الزواج واجبا لكان النقل عن النبي ﷺ أو عن السلف مستفيضا وشائعا لعموم الحاجة اليه ولما بقي احد لم يتزوج في عهد النبي ﷺ أو عهد الصحابة ﷺ فلما وجدنا في عصره ﷺ أيامي من الرجال والنساء لم يتزوجوا ولم يزكر عليهم الرسول ﷺ ذلك، دل على انه ليس بواجب[83].
2. لو كان الزواج واجبا لكان للولي اجبار الثيب على الزواج مع ان الإجبار غير جائز شرعا بالنسبة للثيب لقوله عليه السلام «**لا تنكح الثيب حتى تستأمر** »[84] اي تأمر وترضى بالزواج[85].
3. إن قوله ﷺ «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج** »[86] يحمل الأمر فيه على الندب كما في اكثر الأوامر الواردة في النصوص السابقة حوله.
4. جاءت احاديث كثيرة في الترغيب في النكاح دون النص على وجوبه فقوله ﷺ «**من احب فطرتي فليستن بسنتي وان من سنتي النكاح** »[87] صريح في عدم وجوب ذلك وانه ﷺ

فعل النكاح وواظب عليه بحيث لم يتخل عنه بل كان يزيد عليه حتى تزوج عددا مما ابيح له من النساء ولو كان التخلي عنه افضل لما فعل [88] ومما تجدر الإشارة اليه ان الرأي الراجح حول وجوب النكاح وندبه هو رأي الجمهور الذي يرى انه مندوب وليس بواجب لوجود أدلة كثيرة تصرف الأمر من الوجوب الى الندب والله اعلم.

المطلب الخامس- أركان النكاح:

أولا- الصيغة:

النكاح كعقد شرعي ومن العقود الملزمة له أركان وقواعد يبنى عليها بإتفاق الفقهاء الا انهم اختلفوا في بعض من هذه الأركان نذكرها ونشير الى آرائهم فيها بإيجاز:

الأركان: جمع ركن وركن الشيء فـي اللغة جانبه الأقوى [89] وفي الإصطلاح هو ما يقوم به الشيء وقيل ركن الشيء ما يتم به وهو داخل فيه[90].

الصيغة وهي الإيجاب والقبول فالإيجاب يكون من الولي والقبول يكون من الزوج أو وكيل منهما . فذهب الحنفية الى ان ركن النكاح هو الإيجاب والقبول فقط بالفاظ مخصوصة أو ما يقوم مقام اللفظ [91] وذهب المالكية الى ان أركان النكاح اربعة ولي ، وصداق ومحل زوج وزوجة، وصيغة[92] وعند الشافعية أركان النكاح خمسة: صغة، وزوجة، وشاهدان وزوج، وولي، وهما العاقدان [93] وعند الحنابلة أركانه ثلاثة : زوجان، والإيجاب والقبول[94].

فالصيغة هي ما ينعقد بها النكاح ولفظه النكاح والتزويج وما يشتق منهما لانهما صريحان وينعقد عند الحنفية بلفظ الهبة والصدقة والتمليك والبيع والشراء لأن هذه الألفاظ تفيد الملك فانهم قالوا يصدر الايجاب اولا من ايهما والقبول ما يصدر مؤخرا من ايهما[95].

وحول صحة عقد النكاح بالفاظ غي ر عربية فان الشافعية قالوا يصح عقد النكاح بالعجمية اي بغير العربية وان احسن قائلها العربية اعتبارا بالمعنى لأنه لفظ لا يتعلق به اعجاز فاكتفى بترجمة[96].

ثانيا- الولى وشروطه:

الولي في اللغة كل من ولي أمر واحد فهو وليه [97] وفي عرف المتكلمين هو العارف بالله وفي عرف الفقهاء هو من له على المرأة ملك أو بنوة أو ابوة أو تعصب أو ولاء أو ايصاء أو هو الذي يلي عقد النكاح على المرأة ولا يدعها تستبد بعقد دونه[98].

الولي ركن من اركان عقد النكاح يجب وجوده، واختلف الفقهاء في وجوده هل هو ركن من اركان عقد النكاح ام هو شرط صحة فيرى الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة ان الولي ركن من اركان عقد الزواج ولا يتم الا به وانه شرط في الصحة [99] ولا تصح عبارة المرأة في النكاح ايجابا وقبولا فلا تزوج نفسها باذن الولي ولا بغير اذنه ولا غيرها لا بولاية ولا وكالة[100] واشترط الولي لعقد النكاح لرعاية مصالح الأولاد الصغار والقاصرين حتى لا تضيع هدرا وانه لا يليق بمحاسن العادات دخول المرأة في مباشرة عقد الزواج وذلك لما يجب ان تكون عليه من الحياء ، كما وان النبي ﷺ[101] قال «**لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج نفسها**»[102].

وذهب الحنفية الى ان الولي ليس ركنا م ن اركان النكاح والعقد يصح بدونه وانه ليس بشرط لصحته [103] واذا عقدت المرأة نكاحها بغير ولي وكان الزوج كفئا جاز ، وقال محمد قال ابو حنيفة رضي الله عنه ليس لأحد من الأولياء ان يكره موليته على النكاح اذا بلغت بكرا كانت أو ثيباً والداً ولا غيره[104].

شروط الولي: يشترط في الولي ان يكون مسلما فلا يزوج الكافر المسلمة لأنه لا ولاية لكافر على مسلم [105] وان يكون عادلاً فلا يزوج الفاسق مؤمنة لحديث «**لا نكاح الا بولي مرشد**» رواه الشافعي في مسنده [106] ويراد بالمرشد العدل ، وان يكون بالغا فلا ولاية لصبي على غيره لأنه لا ولاية له على نفسه فلا و لاية له على غيره وان يكون عاقلاً فلا ولاية لمجنون لأنه لا ولاية له على نفسه فاولى ان لا تكون له ولاية على غيره وان يكون سليما من الافات المخلة بالنظر والفكر فلا ولاية لمختل النظر بسبب هرم أو خبل لعجزهم عن اختيار الأكفاء وان لا يكون محجورا عليه بسفه لأن السفيه لا ولاية له على نفسه فاولى ان لا يكون له ولاية على غيره[107].

ثالثا- الشاهدان:

عند الحنفية لا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور رجلين أو رجل وامرأتين [108] لقوله ﷺ «**لا نكاح الا بشهود** »[109] فالشهود شرط عندهم ولا يصح النكاح الا بالإشهاد ويشترط فيهما الحرية والاس لام ولا تشترط العدالة عندهم وهما من اركان النكاح عندهم وعدهما الشافعية من الشروط لاتحاد شروطهما وغيرهما من الأركان وعند مالك والشافعي ان الشهادة شرط لصحة النكاح ولا يصح الا بحضرة شاهدين لقوله ﷺ «**لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل** »[110] ويشترط فيهما الحرية والذكورة والعدالة والسمع والبصر وفي الأعمى وجه عند الشافعي [111] وعن احمد انه يصح بغير شهود وفعله ابن عمر والحسن بن علي وابن الزبير وسالم وحمزة ابنا ابن عمر وبه قال عبدالله ابن ادريس وهو قول الزهري ومالك اذا اعلنوه[112].

رابعا- الزوج وشروطه:

الزوج: يشترط في الزوج ان يكون ممن يحل للزوجة التزوج به بأن لا يكون بينه وبينها قرابة وانه لا يكون من المحرمين عليها وان يكون معينا وان يكون حلالاً اي ليس محرما بالحج أو العمرة لأنه لا يحل للمحرم أو المحرمة عقد الزواج حال الإحرام وأن يكون راضيا بها[113].

خامسا- الزوجة وشروطها:

الزوجة : يشترط في الزوجة ليصح نكاحها خلوها من موانع النكاح كأن تكون منكوحة ومعتدة عن غيره أو مطلقته ثلاثا ما لم تحل أو ملاعنته أو مرتدة وان تكون معينة وان لا تكون محرمة بالحج أو العمرة[114] قال رسول الله ﷺ «**لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب**»[115] وأن تكون راضية به.

المبحث الثاني
زواج المسيار وله عدة مطالب

المطلب الأول- في التعريف بزواج المسيار :

سبق الحديث في المبحث الأول عن الزواج واهميته وشروطه واركانه وفي هذا المبحث نتحدث عن زواج المسيار واحكامه الذي هو نوع من انواع الزواج المستجدة والنازلة في بعض البلاد الاس لامية وهو زواج مستكمل للشروط والأركان المتعارف عليها عند جمهور الفقهاء من تراضي الزوجين وحضور الولي والشهود ونحو ذلك ولكنه يتميز ببعض صفات منها انه يتضمن تنازل الزوجة عن بعض حقوقها الشرعية بإختيارها ورضاها مثل النفقة والقسم والمبيت وما الى ذلك والعقد فيه صحيح مستكمل للشروط عند الفقهاء ولكن هذا الزواج من الناحية الاجتماعية مخالف لكثير من الأعراف والتقاليد السائدة ومن الحكم والمقاصد التي أرادها الشارع من الزواج الا انه زواج شرعي يتميز عن الزواج العادي بتنازل الزوجة فيه برغبة وقناعة تامة عن بعض حقوقها على الزو ج وانه قد يحدث احيانا ورائه بعض من المشاكل كعدم الإلتزام بالضمانات المالية والمعاشية واهمال الأولاد وعدم توجيههم توجيها صحيحا وقد تكون الزوجة والأولاد هم الضحية الأولى لهذا الزواج اضافة الى ما يحدث فيه من المفاسد والنتائج المنافية لحكمة الزواج في المودة وا لرحمة والسكن والعفاف والطهر كما وانه قد يؤدي الى اختلاط الأنساب والاهمال بباب التوارث لذلك ذهب لفيف من العلماء المعاصرين الى منعه وتحريمه سدا للذرائع ولأنه من المؤكد ان هذا النوع من الزواج وان كان صحيحا وجائزا ومستكملا للأركان والشروط الا انه قد لا يسلم من المحاذير التي تدفع الى القول بكراهته وعدم التوسع فيه ولعل هذا هو مأخذ وعامل لدى المتوقفين في بيان حكمه مع انه زواج صحيح والله اعلم بالصواب(116).

المطلب الثاني- المسيار لغة واصطلاحا:

المسيار لغة : هو على وزن مفعال صغة مبالغة اسم الفاعل من سار يسير سيرا ومسيراً(117) والمسيار هو الرجل الكثير السير فيقال رجل مسيار وسيار أو تقول سيره فلان من بلده أو موطنه اخرجه واجلاه،والسيار كثير السير والسير عندهم بالنهار والليل واما السر بضم السين فلا يكون الا ليلاً(118).

وفي الاصطلاح هو عقد الرجل زواجه على المرأة عقدا شرعيا مست وفيا للشروط والأركان الا ان المرأة تتنازل فيه- برضاها- عن بعض حقوقها على الزوج كالسكنى والنفقة

والمبيت عندها والقسم لها مع الزوجات ونحو ذلك [119] وعرف هذا العقد بتعاريف ووصف بصفات اخرى نذكر بعضا منها:

1. زواج المسيار: هو ان يتزوج رجل بالغ عاقل امرأة بالغة عاقلة تحل له شرعا على مهر معلوم بشهود مستوفيين لشروط الشهادة على ان لا يبيت عندها ليلا الا قليلا وان لا ينفق عليها سواء كان ذلك بشرط مذكور في العقد أو بشرط ثابت بالعرف أو بقرائن الأحوال وهذا تعريف للشيخ احمد الكردي[120].
2. ووصفه الشيخ يوسف القرضاوي[121] بانه الزواج الذي يذهب فيه الرجل الى بيت المرأة ولا تنتقل المرأة الى بيت الرجل وفي الغالب تكون هذه الزوجةهي الثانية وعنده زوجة اخرى وهي التي تكون في بيته وينفق عليها[122].
3. يو صف زواج المسيار بانه هو زواج شرعي يتميز عن الزواج العادي بتنازل الزوجة فيه عن بعض حقوقها على ال زوج مثل ان لا تطالبه بالنفقة أو المبيت الليلي ان كان متزوجا، وفي الغالب يكون زواج المسيار هو الزواج الثاني أو الثالث أو الرابع وهو نوع من تعدد الزوجات[123].
4. زواج المسيار هو الزواج الذي استكمل الشروط التي يصح بها عقد النكاح من اشتراط الولي ورضا الزوجين وشاهدي عدل وتعيين الزوجين ولكن يتفق فيه الزوجان فيما بينهما على اسقاط بعض حقوق الزوجية لها كالنفقة والقسم في حال تعدد الزوجات ثم ينتهى هذا الزواج بالطلاق أو الاستمرار في الحياة بينهما ابدا كسائر الانكحة الشرعية[124].
5. عرفه الشيخ عبدالله بن منيع بأن المسيار زواج مست كمل لجميع أركان النكاح وشروطه فهو زواج يتم بالايجاب والقبول وبشروطه المعروفة من رضى الطرفين والولاية والشهادة والكفاءة وفيه الصداق المتفق عليه.

ولا يصح هذا الزواج الا بانتفاء جميع موانعه الشرعية وبعد تمامه يثبت لطرفيه جميع الحقوق المترتبة على عقد الزوجية م ن حيث النسل والإرث والطلاق واستباحة البضع والسكن والنفقة وغير ذلك من الحقوق والواجبات الا ان الزوجين قد ارتضيا واتفقا على ان لا يكون للزوجة حق المبيت أو القسم وانما الأمر راجع للزوج متى رغب زيارة زوجته المسيار في أي ساعة من ساعات الليل أو النهار فله ذلك[125].

وبعد عرض ودراسة تلك التعاريف الآنفة الذكر يتبين لنا ان زواج المسيار زواج مستكمل للشروط والأركان وانه عقد نكاح كسائر عقود النكاح لا فرق بينه وبينها في حقيقة العقد ولا في اركانه وشروطه وانما يفترقان في بعض متعلقات العقد [126] وان من قواعده تنازل المرأة عن بعض الحقوق الخاصة بهاو التي استوجب لها الشرع برضى نفسها أو التي من حقها ان تتنازل عنها أو تطالب بها أو اسقاطها عن نفسها كالنفقة والسكنى والقسم ونحو ذلك مما يتفق عليها مع الزوج قبل العقد أو لم يتفق عليها ولكن ضمن دائرة عقد الزواج شرعا أو عرفا مع توثيقه في الدوائر الرسمية ذات العلاقة، ومن هذا الجانب يمكن ان يكون زواج المسيار مخالفا للزواج الشرعي الصحيح المعروف والمتعارف عليه . واشتراط بعض الشروط الجعلية التي لا تخرج عن مقتضى اصل النكاح لأنه باختيارهما ورضاهما.

ومما يلاحظ على التعاريف السابقة لزواج المسيار يبدو ا ن تعريف الشيخ عبدالله ابن منيع اولى وافضل وانسب من التعاريف الاخرى لما يشتمل على ما هو متعارف ومشهور في هذا الزواج.

المطلب الثالث- سبب تسمية هذا الزواج بالمسيار:

جاءت تسمية هذا الزواج بالمسيار من باب كلام العامة وتميزا له عما تعارف عليه الناس في الزواج العادي لأن الرجل في هذا الزواج يسير الى زوجته في اوقات متفرقه ولا يستقر عندها طويلا [127] وتسميته هذه تسمية جديدة نشأتها لا يرجع الى زمن بعيد بل هو من الانكحة المستجدة التي تعتبر من افرازات الحياة المعقدة وكثرة متطلباتها ومشاكلها وان كان من حيث المعنى والمضمون هو قريب من الانكحة المدروسة لدى الفقهاء كزواج الليليات والنهاريات لذا نجد ابن قدامى المقدسي قد ناقشه في كتابه (المغني) وسماه زواج النهاريات والليليات[128].

فلم يظهر الا منذ سنوات معدودة ولكن الذي يبدو ان له صورا مشابهة في الماضي القريب والبعيد فقد كان التجار قديما يتزوجون زواجا قريبا من هذا الزواج خلال اسفارهم كما أوردته كتب الفقه القديمة حالات فيها بعض الشبه من هذا الزواج . وهناك اسباب كثيرة ادت الى ظهور هذا الشكل من الزواج في مجتمعنا اليوم نذكرها فيما بعد.

المطلب الرابع- كيفية زواج المسيار واسباب ظهوره ونشأته:

وقد كان زواج المسيار وبهذا العنوان في الماضي قليلا وجوده لأن الزواج المتعارف عليه كان ميسرا سهل التكاليف ولم تكن هناك عوائق مادية ولا اجتماعية تقف امام هذا المشروع الاسرى كالتي نراها اليوم[129].

ثم انه لم تكن لدى النساء سابقا اموال خاصة بهن الا ما جاء اليهن عن طريق الميراث في الغالب.

لذا تتفكر المرأة في الوقت الحاضر ان تتزوج هكذا زواج لما لم تكن لها مصالح وموارد مادية خاصة تحتفظ بها في حياتها المادية بسبب عملها أو وظيفتها أو تجارة بعضهن لذلك أدت اليه أسباب كثيرة.

ومن اهم تلك الأسباب التي ادت الى نشأة هذا النوع من الزواج وانتشاره في بعض البلاد نوجزها فيما يأتي:

1. وجود عدد من النساء اللواتي بلغن سن الزواج وتقدم بهن العمر دون زواج أو تزوجن وفارقن الأزواج بموت أو طلاق، بالإضافة الى وجود الغريزة الجنسية واحتياج المرأة الى الرجل زوجا وشريك حياة لها.
2. ان كثرة عدد العوانس والمطلقات والأرامل وصواحب الظروف الخاصة سبب آخر من اسباب ظهور هذا النوع من الزواج.
3. رفض كثير من الزوجات لفكرة التعدد سبب آخر من جانب المرأة.
4. ان بعض النساء لديهن المال والسكن يخاف من نفسها الفتنة.
5. رغبة بعض من النساء في الإعفاف والإنجاب وبناء الاسرة.
6. حاجة بعض من النساء في المكوث في بيت أبائهن لرعاية والديها أو احدهما الكبيرين في السن مما يحتاجون الى الرعاية الكثيرة والخدمة المستمرة مما يبعدهم الزواج الطبيعي عن ذلك.
7. رغبة بعض النساء الى البقاء في غير بيت زوجها اذا كانت لها الأولاد.
8. رغبة بعض النساء في عدم الانفاق عليها من قبل الزوج للتيسير عليها وقلة جمال بعض النساء اللاتي لا تسأل عنهن الا المتزوجون من الرجال فيلجأن الى هذا النوع من الزواج للتمتع بمالهم فيها من المعاشرة الزوجية والحصول على الأولاد(130).
9. الرغبة العارمة عند بعض الرجال الى هذا النوع م ن الزواج وفي المعاشرة الجنسية وعدم اكتفائه بزوجة واحدة مع عدم قدرته على تحمل ما يستلزم الزواج الآخر من مهر ونفقة وسكنى ونحو ذلك وقد يدفعه الى ذلك رفض زوجته الاولى لزواجه من الأخرى أو رغبته في الاستيلاء على مال هذه المرأة اذا كانت غنية مع خشيتها من فراقه مم ا يدفعها الى بذل مالها الى غير ذلك من الأسباب(131).
10. رغبة بعض الرجال في الاعفاف والحصول على المتعة الحلال مع ما يتوافق وظروفهم الخاصة.
11. من الاسباب ما هو يعود الى المجتمع وعلى رأسها الأعراف السائدة في بعض المجتمعات من مغالات في المهور والنظر بشيء من الازدراء لمن يرغب في التعدد ونحو ذلك.

المطلب الخامس- محاسن زواج المسيار ومساوئه:

لزواج المسيار فوائد ومحاسن تتمثل في:

1. اعفاف قدر كبير من نساء ورجال المجتمع الذين اضطرتهم ظروف شخصية أو الظروف التي سادت في اللجوء الى الزواج بهذه الصورة بدلا من سلوك مسالك غير شرعية. اضافة الى حفظ الأعراض وقطع اسباب الفساد خاصة من جهة النساء اللاتي لا تتيسر لهن اسباب الزواج[132].
2. للزواج بهذه الصورة مساوى ومفاسد كثيرة فقد يتحول الى سوق للمتعة وينتقل الرجل فيه من امرأة الى اخرى وكذلك المرأة تنتقل من رجل لآخر كما يترتب عليه تهدم مفهوم الاسرة من حيث السكن الكامل والرحمة والود بين الزوجين، وقد تشعر المرأة فيه بالمهانة وعدم قوامة الرجل عليها مما يؤدي الى سلوكها سلوكيات سيئة تضر نفسها كذلك ، وقد يؤدي كذلك الى مشاحنات وشجار كما ويترتب عليه عدم احكام تربية الأولاد وتنشئتهم تنشئة سوية متكاملة تؤثر سلبا في تكوين شخصيتهم.

المطلب السادس- الفرق بين زواج المسيار والانكحة الفاسدة:

أولا- الفرق بين زواج المسيار ونكاح المتعة:

من المؤكد وجود فرق كبير بين زواج المسيار والانكحة الفاسدة كما يظهر فيما يأتي:

الفرق بين زواج المسيار وبين نكاح المتعة هو ان زواج المسيار يختلف اختلافا كليا مع زواج المتعة فهو زواج مستكمل لجميع الشروط والأركان المطلوبة تحقيقها في عقد الزواج الصحيح وان اختلف في الموازنة بين محاسنه ومفاسده.

فالمتعة: في اللغة مأخوذة من مادة متع ومتع به اي انتفع به والمتعة بضم الميم وكسرها اسم للمتمتع به كالمتاع وان تتزوج امرأة تتمتع بها اياما ثم تخلى سبيلها[133].

وفي الاصطلاح: ان ينكح الرجل المرأة بشيء من المال مدة معينة ينتهي النكاح بانتهائها من غير طلاق سواء كان هذا النكاح صادرا امام شهود وبمباشرة ولي اولا وليس فيه وجوب نفقة ولا سكنى وعلى المرأة استبراء رحمها بحيضتين ولا توارث يجري بينهما ان مات احدهما قبل انتهاء النكاح [134] وعرفه القرطبي تعريفا اخر قريبا من ذلك فقال : لم

يختلف العلماء من السلف والخلف ان المتعة نكاح الى اجل لا ميراث فيه والفرقة تقع عند انقضاء الأجل من غير طلاق [135] واركان هذا النكاح عند الشيعة ا لامامية هي الصيغة والزوجة والمهر والأجل ولم يبح قط في الاسلام الا في حالات خاصة في عهد الرسول ﷺ ثم حرمه الى يوم القيامة ولذلك هدد سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه الناس الذين بلغهم حرمة المتعة من رسول الله ﷺ ولا زالوا يعتقدون حلها بقوله «متعتان على عهد رسول الله ﷺ وانا انهي عنهما واعاقب عليهما احداهما متعة النساء ولا اقدر على رجل تزوج امرأة الى اجل الا غيبته في الحجارة والاخرى متعة الحج افصلوا حجكم من عمرتكم فانه أتم لحجتكم وأتم لعمرتكم»[136].

اجمع الفقهاء على تحريم نكاح المتعة ولم يخالف في ذلك الا الشيعة وتحريم المتعة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع واستدلوا عليه بما يأتي:

1. دليل التحريم من الكتاب قوله تعالى في سورة المؤمنين ﴿ **وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ۝٦ فَمَنِ ٱبۡتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡعَادُونَ ۝٧** ﴾[137] وجه الدلالة من الآية ما قالت به السيدة عائشة (رضي الله عنها) حين سألت عن نكاح المتعة فقالت بيني وبينكم كتاب الله وقرأت الآية وقالت: فمن ابتغى وراء ما زوجه أو ملكه فقد عدا.
2. دليل التحريم من السنة ما رواه البخاري في صحيحه ان عليا رضي الله عنه قال لأبن عباس رضي الله عنه ان النبي ﷺ نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر [138] فكلمة نهى هنا تدل على انه كان مباحا قبل خيبر ثم نهى عنه في خيبر ، رواه البخاري وحديث الربيع بن سبرة الجهني ان اباه حدثه انه كان مع رسول الله ﷺ في فتح مكة فقال «**يا ايها الناس انى قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع بالنساء وان الله حرم ذلك الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا**»[139].

ولا يترتب على المتعة اي اثر من اثار الزواج الشرعي من وجوب نفقة وسكنى وطلاق وعدة وتوارث الا اثبات النسب بخلاف المسيار الذي يترتب عليه كل الآثار السابقة الا عدم وجوبا لنفقه والسكنى والمبيت في الغالب[140] كما وان الطلاق لا يقع بالمرأة المتمتع بها وانما تقع الفرقة من انتهاء المدة بخلاف المسيار وكذلك فان الولي والشهود ليسوا شروطا في زواج المتعة بخلاف المسيار فان الولي والشهود شرطا في صحته لدى المذاهب المعتبرة

كما وان نكاح المتعة يجوز التمتع باي عدد شاء من النساء بخلاف المسيار فانه لا يحق للرجل التمتع باكثر من اربع نسوة حتى ولو تزوجهن كلهن عن طريق زواج المسيار وثبت في اصح الأقوال ان ابن عباس ﷺ كان يقول بجواز المتعة ثم ثبت رجوعه عنها.

3. انعقد الاجماع على تحريمها فاذا فعلها احد رجم في مشهور المذهب وتبع ابن عباس[141] اكثر اصحابه بالقول بجواز المتعة ثم رجع اكثرهم عنها[142].

ثانيا- الفرق بين زواج المسيار ونكاح المحلل:

ان هناك فرق كبير بينه وبين زواج المسيار فهو نكاح يأتي في امرأة طلقها زوجها ثلاثا فلا تحل لزوجها الأول الا بشرط ان تتزوج برجل اخر زواجا صحيحا وان يدخل بها الزوج الجديد دخولا حقيقيا بان تغيب حشفته أو قدرها في فرجها وان يطلقها الزوج الثاني وان تنقضي عدتها منه[143] أو هو عقد شخص على امراءة مطلقة ثلاثا وجامعها قاصدا تحليلها للاول[144].

قال تعالى ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ ﴾[145]

اختلف العلماء في نكاح المحلل فقال الحنفية والشافعية تحل المطلقة ثلا ثا لزوجها الأول بنكاح التحليل لكن يكره عند الحنفية تحريما التزوج الثاني ان كان بشرط التحليل[146] هذا اذا كان التزوج بالثاني بشرط انه اذا تزوجها واحلها طلقها أو فلا نكاح بينهما أو ينويه الزوج أو يتفقا عليه قبله[147] لحديث ذم رسول الله ﷺ فيه هذا النوع من الزواج ولعن فاعله حيث قال «لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له »[148] الا انه يصح الزواج في ذاته ويبطل الشروط المنافيه للعقد وذكر الشافعي ان نكاح المحلل باطل ان نكحها على انها اذا وطها فلا نكاح بينهما أو ان يتزوجها على ان يحلل للزوج الأول [149] كما وروى عقبة بن عامر عن ا لنبي ﷺ انه قال «**الا اخبركم بالتيس المستعار** ؟ قالوا : بلى يا رسول الله ﷺ قال : **هو المحلل والمحلل له** » ولأنه نكاح على شرط الى مدة فكان أغلظ فسادا من نكاح المتعة من وجهين احدهما جهالة مدته والثاني ان الإصابة فيه مشروطة لغيره فكان للفساد اخص ولأنه نكاح شرط فيه انقطاعه قبل غايته فوجب ان يكون باطلا وفي النكاح قولان الأول في القديم ان النكاح صحيح والثاني في الجديد ان النكاح باطل[150].

ويمكن ان نلخص الفرق بين زواج المسيار وزواج المحلل بان زواج المحلل زواج غير مقصود لا هدف له من هذا الزواج لنفسه وانه انما هو معبر لغيره وا نه غير دائم بخلاف زواج المسيار فهو زواج مقصود لذاته من كلا الطرفين وانه زواج دائم ككل الزواج وان زواج المحلل منهى عنه شرعا.

ثالثا- الفرق بين زواج المسيار ونكاح السر:

نكاح السر فقد عرفه جمهور الفقهاء بانه هو الزواج الذي لم يحضره الشهود ، اما ما حضره شاهدان فهو زواج علانية لا زواج سر اذا فزواج المسيار زواج علني لا زواج سر لأنه يحضره الشاهدان.

وحكم نكاح السر شرعا انه نكاح فاسد خال عن الإشهاد والإعلان فهو متفق على بطلانه عند الفقهاء[151] لقوله ﷺ «**لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل** »[152] واما عند المالكية فهو نكاح صحيح لأ ن نكاح السر عندهم هو استكتام الشهود أو استكتام الزوجين والولي والقانون لم يشترط سوى الاشهاد[153] وعند الحنفية نكاح السر الذي ذهب اليه المالكية نكاح صحيح في الراجح [154] يظهر بعد ذكر هذه الأقوال ان زواج السر نوعان نوع يخلو من الشهود والاعلان فهو متفق على بطلانه عند جماهير الفقهاء ونوع يعلن ويشهد على اعلانه فهو جائز عند المالكية وله قول عن الحنفية بجوازه[155].

رابعا- الفرق بين زواج المسيار والزواج العرفي مع ذكر اسباب ظهور الزواج العرفي باختصار:

الزواج العرفي : هو نوع من الأنكحة التي تحدث بعضا من المشكلات الخطيرة التي طرحت نفسها بين فئات المجتمع المختلفة وخاصة بعد ان انتشر نوع منه بين طلاب وطالبات بعض الجامعات وكان موجودا بين اوساط اجتماعية خاصة كرجال الأعمال والفنانين والفنانات ثم بدأ ينتشر ويتفشى بين طلاب وطالبات الجامعات وهذا الزواج هو ان يتفق الطالب مع زميلته في ا لكلية على الزواج عرفيا في السر دون علم الأهل ثم يقوما بكتابة ورقة عرفية يوقع عليها شاهدان من زملائهما في الجامعة وبذلك يعتقدان (خطأ) ان زواجهما العرفي اصبح حلالا شرعا الا ان جمهور الفقهاء ما عدا الاحناف على انه لا نكاح

الا بولي وشاهدي عدل [156] وذهب الحنفية الى عدم اشتراط الولى محتجين بالقياس على البيع والمعاملات المالية فان المرأة كما انها تستقل بالبيع والشراء كذلك يجوز لها ان تزوج نفسها من غير اذن وليها [157] الا انه يعتبر هذا القياس عند من لا يجوز ان تستقل المرأة بالزواج من غير ولي قياسا فاسد الاعتبار لوجود النص اضافة الى عدم الولي فان شاهديه لا تتوافر فيهما شروط الشاهد الصحيح بالإضافة الى عدم الاعلان والاشهار فيه كما وان المقاصد من الزواج غير موجودة فيه كالنفقة والمعاشرة بالمعروف والتمتع بالحياة الزوجية والقوامة وغيرها، اذا فالزواج العرفي من جنس نكاح السر (نكاح البغايا) ذوات الأخدان[158] اما زواج المسيار فهو زواج متوفر فيه الشروط والأركان اللازمة للزواج الصحيح الشرعي المعتبر كما سبق ذكره.

وفيما يأتي نذكر ملخصا للأسباب التي دعت الى فشو وانتشار الزواج العرفي النوع الذي يعتبره الشرع محرما لعدم حضور الولي فيه وعدم تسجيل العقد في الدوائر الرسمية والإعلان عنه في المجتمع الاسلامي اليوم وهي:

1. الاختلاط بين الرجال والنساء في اماكن العمل ودور العلم والرحلات وجاء في الحديث الشريف ان النبي ﷺ قال «**لا يخلون رجل بإمرأة الا كان ثالثهما الشيطان**»[159].
2. تفكك الاسر وانعدام الرقابة على الأهل والأولاد، قال تعالى ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ٦** ﴾[160].
3. التبرج في المدارس والجامعات وأماكن العمل قال تعالى ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ٥٩** ﴾[161].
4. التحلل والحرية في عصرنا هذا رفعت الشعارات والصيحات بالحرية وان كانت ضد الدين والخلق الفاضل ولم يكن قصدهم هذا الا التحرر من عبودية الله الى عبودية الهوى وما تطلبه النفس الامارة بالسوء قال تعالى ﴿ **أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيۡهِ وَكِيلًا ٤٣** ﴾[162].

5. اضطراب الفتوى ، فالناس مضطربون ما بين آخذ بالرخص وزلة العالم ومنهم من لا يدري ا ين الصواب قال تعالى ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾ [163].
6. تأخير سن الزواج نظرا للتكاليف الباهضة التي يتكلفها الأهل لإتمام عملية الزواج فان كثيرا من الشباب لا يقدمون على امر الزواج لعدم امكانيتهم فمع غياب الوعي الديني لديهم يبحثون عن تصريف لهذه الشهوة فيلجأون لمثل هذا الزواج.
7. الفتن المحيطة بالشباب وخاصة فتنة النساء والتي حذر منها الرسول ﷺ وقال «**إتقوا الدنيا واتقوا النساء فان اول فتنة بني اسرائيل كانت النساء**»[164].
8. امتناع الولي من تزويج موليته من الكفء بدون سبب وجيه أو شرعي.
9. صعوبة الزواج ، من الثانية بحيث اصبح الزواج من الزوجة الثانية جريمة مما يؤدي بالزوج ان يتزوج سرا دون علانية . وغير ذلك من الأسباب التي تدعوا الى اللجوء الى الزواج العرفي التي لا داعي لذكرها[165].

المطلب السابع: حكم زواج المسيار

أولا- المبيحون له:

من خلال البحث والتفتيش حول حكم زواج المسيار يجد الباحث ان هناك اقوالا وآراء متضاربة في حكمه وللعلماء فيه ثلاثة آراء وكما يلي:

1. الرأي الأول ذهب الى اباحة زواج المسيار مع الكراهة لفيف من الفقهاء المعاصرين منهم الشيخ عبدالعزيز بن باز (رحمه الله) حيث بين رأيه في جواب سؤال عن حكم زواج المسيار بقوله : لا حرج في ذلك إذا استوفى العقد الشروط المعتبرة شرعا وهي وجود الولي ورضى الزوجين وحضور شاهدين عدلين على اجراء العقد وسلامة الزوجين من الموانع لعموم قول النبي ﷺ «**ان احق الشرط ان يوفى به ما استحللتم به الفروج** »[166] فدل على ان الوفاء بالشروط في النكاح اولى منها في غيره من العقود لأن أمره أحوط وبابه أضيق[167] وقوله ﷺ «**المسلمون على شروطهم**»[168] فاذا اتفق الزوجان على ان المرأة تبقى عند اهلها أو على أن القسم يكون لها نهارا لا ليلا أو في ايام معينة أو ليالي معينة فلا بأس بذلك بشرط اعلان النكاح وعدم اخفائه [169] ومنهم الدكتور يوسف

القرضاوي وهو يستدل على اباحته بانه زواج مستكمل لشروطه واركانه فكيف يسع فقيه ان يقول عن هذا الزواج بانه حرام ويقول أنا لست من دعاة زواج المسيار ولا من المرغبين فيه ولكن هو زواج طبيعي عادي وأنا لا يهمني بالأسماء المعبرة بالمسميات والمضامين ولا بالعناوين ونحن نعرف من قديم ان الناس يتزوجون منهم من يتزوج الثانية ولا يخبر امرأته الاولى هذا الزواج هو قريب من الزواج العرفي النوع المباح منه ان لم يكن مثله تماما وهو مباح بشرط ان تتحقق اركان عقد الزواج الصحيح وشروطه فيه(170) ومنهم ايضا من المعاصرين الاستاذ الدكتور وهبة ا لزحيلي(171) قال باباحته مع الكراهة لأنه يحتاج الى تحديد مقاصد الشريعة في الزواج من السكن النفسي والإشراف على الأهل والأولاد ورعاية الاسرة (172) ويستدل على اباحته بأن اعفاف المرأة مطلب فطري واجتماعي وانساني فان امكن لرجل ان يسهم في ذلك كان مقصده مشروعا وعمله مأجورا كما ويستدل بان الأصل في العقود الشرعية ومنها الزواج هو الاباحة فكل عقد استوفى اركانه وشرائطه الشرعية كان صحيحا ومباحا ما لم يتخذ جسرا أو ذريعة الى الحرام كالزواج المؤقت وزواج المتعة وليس في زواج المسيار قصد حرام (173) ومن الجدير بالذكر بان ما ذهب اليه كل من العلماء الأفاضل رأي سديد مطابق لما ذهب اليه الفقهاء القدامى وانا أميل الى رأيهم لأن زواج المسيار هو نفس الزواج الذي كانوا يسمونه بالزواج النهاري أو النهاريات كما جاء في كتب الفقه القديمة وليس فيه بأس والله اعلم اذا لم يتجه به الى اتجاهات محرمة كما وان الزوج في زواج المسيار لم يترك الزوجة جانبا بل يبقى عندها فترة بقائه في بلدها ثم ينتقل بعد ذلك الى بلد آخر لزوجة اخرى ويكون بيت الزوجية قائما والزوجة الج ديدة بانتظار مجيئه (174) وعن الحسن البصري وعطاء ابن ابي رباح انهما كانا لا يريان باسا بتزويج النهاريات (175). وعن عامر الشعبي انه سئل عن الرجل يكون له امراتان فيتز وج المراة فيشترط لهذه يوما ولهذه يومين؟ قال لابأس به(176).

ثانيا– قول الفقهاء بتحريمه مع الأدلة:

2. الرأي الثاني القائلون بتحريم زواج المسيار وهم مجموعة من الاساتذة المعاصرين منهم الدكتور محمد الزحيلي والدكتور عمر سليمان الأشقر والدكتور عبدالله الجبوري والدكتور ابراهيم فاضل الدبو وغيرهم واستدلوا على تحريمه بأن هذا الزواج مخالف للزواج الذي جاءت به الشريعة الاسلامية في بعض جوانبها وانه لم يف تماما بمقاصد الشريعة الاسلامية من الزواج كالإيواء في سكن واحد وتربية الأولاد وفيه تنازل الزوجة عن حق الوطء والانفاق وغير ذلك من امور الزواج وفي عدم قيام كل من الزوجين بواجباته تجاه الآخر وان الزوجة التي تتنازل عن حقها اليوم كثيرا ما تغير رأيها كما وانه يترتب على هذا الزواج كثير من المفاسد والنتائج المنافية لحكمة الزواج أو قد يظن بهما الجيران مستقبلا أو الأقارب الظنون وكثيرا ما يتهمهما بعض من الناس بالوقوع في الحرام لذلك يروا تحريم هذا النوع من النكاح سدا للذرائع ولأن كل ما أدى الى الحرام فهو حرام [177]. ويمكن ان يرد على اقوال القا ئلين بعدم جواز هذا النوع من الزواج وتحريمه بما يأتي:

1. مما استدلوا به قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ٥ ﴾[178] أشاروا به الى جعلهم زواج المسيار كزواج المتعة الا ان هذا غير مسلم لأن زواج المسيار مستوف للشروط والأركان اللازمة للزواج الصحيح وهو غير محدد بوقت أو مدة أو زمن معين أو اجر كزواج المتعة واذا انقضت المدة وانتهى الزمن ينتهي الزواج نهائيا بإنتهائها ثم ان المرأة تملك حق التنازل عن الحقوق الخاصة بها بعد العقد عليها وقبلها على ان يتم ذلك بطيب نفسها وان العلماء اتفقوا على ان المرأة المالكة لأمر نفسها اذا وهبت صداقها لزوجها نفذ ذلك عليها ولا رجوع لها فيه[179]. واما قولهم بوجوب الاعلان عنه نشير الى قول الرسول ﷺ «**لا نكاح الا بشاهدين عدلين** »[180] ولا يشتهر النكاح الا بقول الشهود فان الحاجة هنا الى الشهادة لدفع احتمال السرية فحضور الشاهدين علا نية للنكاح طبقا لقوله ﷺ «**اعلنوا النكاح** »[181] اعلان واشتهار له ولا سرية فيه وجعل المالكية الإعلان عنه من باب الندب والإستحباب لإبعاد تهمة الزنا لا من باب الإلزام والإيجاب[182].

2. استدلوا بحديث «**ليكون اقوام من امتي يستحلون الحر** [183] **والحرير والمعازف** »[184] فان هذا الحديث اختلف في صحته ورده بعض العلماء وانتقدوه من جهة اسناده ومتنه

وقال ابن حزم انه منقطع فيما بين البخاري وهشام وصدقة بن خالد [185] الا أن البخاري ذكره مسندا متصلا في كتابه [186] ومع هذا فحمل زواج المسيار الذي هو مستكمل للشروط والأركان على ال زنا من الإجحاف والظلم في حين قال بجوازه كبار العلماء المعاصرين.

3. اما قولهم بأن زواج المسيار فيه اسقاط لبعض الواجبات كالنفقة والسكنى فهو ادعاء لا مبرر له وغاية ما في الأمر ان المرأة تتنازل بطيب نفسها عن بعض الحقوق الخاصة بها الذي يجب على الزوج الإلتزام بها وايجادها عند المعاشرة الزوجية[187].
4. قولهم ان زواج المسيار يشبه بزواج اليهود والنصارى نقول ليس لزواج المسيار اي شبه بزواج اليهود والنصارى أو الجاهلية لأنه زواج قائم على الاداب الاسلامية كالخطبة وحضور الولي والشاهدين وتحقيق الايجاب والقبول مما لا توجد في انكحت هم في حين نجد ان الرسول ﷺ قد اقر بعض أنواع زواج الجاهلية.
5. اما منعهم هذا الزواج سدا للذرائع ليس من باب الانصاف اذ نستطيع ان نجيزه ونحيطه بشروط والتزامات مما يحفظ حقوق الزوج والزوجة والأولاد جميعا.
6. اما قولهم ان زواج المسيار يؤدي الى الفساد والتساهل في امر النكاح والطلاق أو انه قد يتزوج الأخ اخته دون علم نقول ان هذه اوهام وخيالات وافتراضات لا مبرر لها ومن السهل التأكد في احوالها ومن النوادر والشواذ [188] التعرف على الزوج والزوجة ووضع شروط والتزامات ضرورية على الزوج قبل العقد وان هذه الأوهام النادرة لا يبنى عليه ا الأحكام. اما الطلاق فقد يقبل عليه كثير من الأزواج حتى في الزواج العادي فلا علاقة له بزواج المسيار ثم ان التشا ؤم في هذا الزواج من الأمور غير المنصفة اذ قد يكون الزوجان يحصلان بعد زواجهم هذا على كل المودة والرحمة والسكونة بينهما قد لا تحصل ذلك في الزواج الـعادي المتعارف عليه اما مخالفة هذا الزواج للزواج المتعارف عليه بين الناس في بعض اموره فليس قادحا في صحته والعمل به اذ العرف قد يتغير بتغير الازمان واحوال الناس ومتطلبات الحياة اذ الأهم عدم مخالفته للشرع.

ثالثا- المتوقفون عن الافتاء بتحليله أو تحريمه:

3. الرأي الثالث رأي المتوقفين عن الافتاء بتحليل زواج المسيار أو تحريمه حيث توقف بعض العلماء عن التصريح بحكم زواج المسيار بحجة ان حكمه لم يظهر عندهم فهم بحاجة

الى مزيد من النظر والتأمل فيه ولما رأو تجاوز الناس به الحد واستغل هذا الأمر من قبل ضعاف النفوس وتبنته مكاتب حددت اسعارا لهذا الزواج (عمولة) واسيء استعماله من قبل كثيرين توقف بعض اولئك العلماء الذين كانوا يفتون بجوازه عن الإفتاء به وبيان رأيهم حوله ومن أبرزهم الشيخ عبدالعزيز بن باز والشيخ محمد بن صالح بن عثيمين [189] رحمهما الله والدكتور عمر بن سعود الاستاذ بكلية اصول الدين في جامعة الإمام محمد بن سعود وغيرهم[190].

المطلب الثامن- الرأي الراجح في حكم زواج المسيار:

ليس من السهل اعطاء حكم في زواج المسيار الذي يحتاج الى نظرة علمية واجتماعية دقيقة ومقارنة بين ايجابياته وسلبياته من وجهة نظر شرعية ان الذين قالوا باباحة زواج المسيار نظروا اليه على انه عقد استكمل أركانه وشروطه لانعقاده وكان فيه حلا لمشكلات اجتماعية فلم يجدوا مسوغا لإبطاله وانه من الانكحة المستجدة الجائزة المشروعة التي تدعوا اليه الحياة المعاصرة كما وأن فيه مصالح من حفظ الأعراض وقطع اسباب الفساد خاصة من جه ة النساء التي لا تتيسر لهن اسباب الزواج كما وأن اسقاط الزوجة لبعض حقوقها لا يعكر صحة الزواج اذا كانت باختيارها ورضاها، فان الأنسان كما يجوز له المطالبة بحقوقه الخاصة به فانه يجوز له ان يتنازل عنها أو عن بعضها ثم ان المرأة لا تسقط حقا لها الا لمصلحة راجحة [191] لذلك من المجحف اعتباره كالانكحة الفاسدة مثل نكاح المتعة أو نكاح السر لأن نكاح المسيار لا يشترط فيه شروط يخالف مقتضى العقد فالتنازل من قبل الزوجة عن بعض الحقوق الخاصة بها جائز شرعا حتى في عقود اخرى وهذا التنازل من قبل المرأة وارد حتى من قبل بعض زوجات النبـي ﷺ كما أسقطت سودة ام المؤمنين (رضي الله عنها) لما علمت ان النبي ﷺ سيطلقها وهبت ليلتها لعائشة [192] لذا فالراجح اعتبار هذا الزواج زواجا شرعيا مطابقا لقواعد الشريعة الإسلامية في حين أنه تستكمل الشروط والأركان الضرورية للزواج العادي الصحيح وقد مارس كثير من الرج ال والنساء هذا النوع من الزواج واثبتوا نجاحه ونورد هنا بعض شهادات المتزوجات بهذه الطريقة اي طريقة زواج المسيار منها فالاولى تقول هذا الزواج على الرغم من كثرة التنازلات التي تقدمها المرأة في سبيل ان تتزوج من انسان ترضاه الا انه بالتأكيد يوفر لها بعض

الإطمئنان والرضا والحرية الشخصية والأمل في مستقبل متجدد وذرية صالحة . ولذلك انا لا اعترض على هذا الزواج واطالب بنشر التوعية للمجتمع بشأنه كي يفهم الناس معناه واسبابه وظروفه وفوائده واضراره[193].

واخرى تحكي نجاحها في هذا الزواج وتقول انا لا أحلم باكثر من ذلك واشكر ر بي على كل النعم التي انعم بها على، وثالثة تقول تزوجت بهذه الطريقة وبصراحة أقول:

انني استطعت تحقيق النجاح في التجربة ووصلت الى الاستقرار النفسي ، واعتقد ان امكانية تطبيقها في المجتمع ممكنة مع توافر الوعي والنضوج التام بين الطرفين كما انها تحمي المرأة فعلا ع ندما تكون في ظروف معينة مثل (العانس والأرملة والمطلقة أو التي تعجز عن ايجاد الزوج المناسب) من الوقوع في الحرام أو العيش دون زواج.

ورابعة تقول لقد عايشت تجربة زواج المسيار لفترة وجيزة واقول انها تجربة تحتمل نسبة 90% من النجاح بشرط اتفاق الطرفين والانسجام بينهما ولا ننكر ان بعض اضرار قد تحصل بسببه منها:

1. قد يتحول الزواج بهذه الصورة عند بعض من الذين يركضون وراء رغباتهم الجنسية الى سوق للمتعة وينتقل فيه الرجل من امرأة الى اخرى، وكذلك المرأة تنتقل من رجل لآخر.
2. الاخلال بهموم الاسرة من حيث السكن الكامل والرحمة و المودة بين الزوجين وبالأخص عندما يهبط لديهما المستوى المادي وترتفع الأسعار ويحدث الغلاء المعيشي.
3. قد تشعر المرأة بعدم قوامة الرجل عليها مما يؤدي الى سلوكها سلوكيات سيئة تضر بنفسها وبالمجتمع وتنحرف عن جادة الصواب.
4. عدم احكام تربية الأولاد وتنشئتهم تنشئة سوي ة متكاملة مما يؤثر سلبا على تكوين شخصيتهم فلهذه الأضرار المحتملة لم تكن هذه الصورة من الصور المثلى المطلوبة من النكاح المسيار ولكنها مع كل هذا تبقى مقبولة في بعض الحالات ولدى أصحاب الظروف الخاصة لأن المرأ قد يضطر كما قلنا سابقا الى مثل هذا الزواج المباح شر عا نتيجة لتطور الحياة وحماية لنفسه من الوقوع في الحرام فان ما لا يدرك كله لا يترك جله، ثم ان الزواج قد يكون جائزا من الوجهة الشرعية ولكنه غير مقبول من الناحية الإجتماعية فزواج المرأة من سائق سيارتها أو من طباخها مرفوض اجتماعيا ويعرض من ترتكبه لسخرية المجتم ع وينزل من مكانتها عنده ولكن لا يمكن من الناحية الشرعية

ان نقول بأنه زواج محرم أو باطل، ثم ان هذا الزواج جاء نتيجة لازمة اجتماعية يتحدث الناس عنها وهي ازمة الزواج الذي أصبح يشكل مشكلة في المجتمعات العربية بشكل خاص وارتفاع نسبة العنوسة والطلاق بين النساء[194].

وقد أصدر مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة عشر ة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من 10– 14/ 3/ 1427 هجري الذي يوافقه (8– 12/ 4/ 2008م) وقد نظر في موضوع (عقود النكاح المستحدثة) وبعد الاستماع الى البحوث المقدمة والمناقشات المستفيضة قرر ما يأتي:

(يؤكد المجمع ان عقود الزواج المستحدثة وان اختلفت اسماؤها واوصافها وصورها لابد ان تخضع لقواعد الشريعة المقررة وضوابطها من توافر الأركان والشروط وانتفاء الموانع).

وقد احدث الناس في عصرنا الحاضر بعض تلك العقود المبينة أحكامها فيما يأتي:

ابرام عقد زواج تتنازل فيه المرأة عن السكن والنفقة والقسم أو بعض منها وترضى بأن يأتي الرجل الى دارها في اي وقت شاء من ليل أو نهار.

ويتناول ذلك ايضا : ابرام عقد زواج على ان تظل الفتاة في بيت اهلها ثم يلتقيان متى رغبا في بيت اهلها أو في اي مكان آخر حيث لا يتوفر سكن لهما ولا نفقة.

هذان العقدان وامثالهما صحيحان اذا توافرت فيهما أركان الزواج وشروطه وخلوه من الموانع ولكن ذلك خلاف الاولى انتهى[195].

لكن وبعد كل هذا وذاك فاني أرى من الضروري مراعاة الأمور الآتية في عقد زواج المسيار مع مشروعيته تفاديا للمحاذير والأوهام التي تفهم من ورائه:

1. ان يتحقق في العقد أركان عقد الزواج المعتبرة عند المذاهب ال فقهية كالإيجاب والقبول وحضور الولي والشاهدين حتى يتميز عن نكاح السر.
2. جواز رجوع المرأة عن بعض الشروط التي اشترطت أثناء العقد وعدم ذكر تنازلها عن النفقة والسكنى والمبيت في صلب العقد خروجا من الخلاف.
3. لا يذكر تنازل المرأة أو عدم تنازلها عن حق الجماع لأن ذلك يبطل العقد ولأنه من منافع الزواج واهدافه.

4. ان لا يكون في العقد نية الفراق أو الطلاق كما في نكاح المتعة أو المحلل.
5. ان تغلب المصلحة على المفسدة في هذا الزواج ولكن ان غلبت المفسدة على المصلحة فيه منع من قبل الحاكم من باب السياسة الشرعية.
6. من الأفضل ان يسجل زواج المسيار في المحاكم الشرعية و يوثق في دوائر الأحوال الشخصية كي لا تضيع حقوق المرأة والأولاد في حالة لم يف الزوج بالتزاماته.
7. الأولى عند الأمكان ان يعدل مسار هذا الزواج الى زواج طبيعي وذلك باعلانه لدى الكل من الزوجة الاولى والأولاد وغيرهم بطرق حكيمة وهادئة وكذلك اعلان المرأة الثانية أو الثالثة زواجها هذا عند اقاربها واعرافها كي يستقر زواجها ويعرفها الناس بأنها متزوجة. ومن خلال النظر في الأقوال والآراء التي ذكرت حول زواج المسيار يظهر ان الذين قالوا باباحة هذا النوع من الزواج نظروا اليه من ناحية انه عقد شرعي مستكمل للشروط والأركان وانه يجري على اصول وقواعد الشرع الاسلامي اضافة الى ان فيه ما يؤدي الى عفاف الرجال والنساء في ان واحد وان في جوازه تحقيق مصلحة دينية ودنيوية وبالأخص في عصرنا الحاضر كما وان فيه استقلالية المرأة وحريتها في ممارسة حقها في الحياة من اعفاء الزوج من كثير من الاعباء الزوجية من النفقة والسكنى اذا كانت بامكانها الحصول عليهما وامتلاكها لها رغبة في حصولها على قرين حياة لها وصيانتها من اطماع ضعاف النفوس ولتسكن نفسها اليه اضافة الى الانجاب ورأب الصدر والاستقرار النفسي وتأمين مستقبل مليء بالأمنيات والأهداف والله اعلم بالصواب.

الخاتمة

الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافيء مزيده يا ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظم سلطانك نحمدك لما وفقتني على البدأ والختام على ما علمتنا وهديتنا الى صراط مستقيم وعلى اتمام هذا البحث الموسوم ب .(زواج المسيار وحكمه في الشريعة الاسلامية) اللهم نسألك ان تحسن خاتمتنا في الامور كلها، هذا البحث الذي يدرس جانبا من الجوانب التي تتعلق بالنكاح والزواج والعلاقات الشرعية الإنسانية بعضهم ببعض ضمن الأحكام والقوانين الألهية فان وفقت للصواب فهو من الله جل جلاله ونحمده على ذلك وان

اخطأت وزلت الأفكار والأقلام فهو من نفسي ومن قلة بضاعتي فارجوا المعذرة وطلب التوفيق والسداد كما ويمكن ان نلخص ما توصلت اليه في هذا البحث فيما يأتي:

1. ان الزواج سنة من السنن الالهية يجب ممارسته حسب القوانين والأحكام الشرعية الالهية المتصلة بالحياة الإنسانية.
2. ان العلاقة بين الزوجين علاقة مودة ورحمة وتعاطف يجب ان تبني على الحب والألفة وتحقيق المصالح ودرء المفاسد وايجاد النسل الصالح وادامته لادامة الحياة.
3. كانت هذه العلاقة تتنوع بانواع مختلفة قبل مجيء الاسلام فلما جاء الاسلام ابقى من تلك الأنواع من العلاقات الزوجية ما هو ينسجم مع مباديء الشريعة الاسلامية واهدافها ورفض أو عدل البقية منها مما لم يكن ينسجم مع مباديء الاسلام وقوانينه.
4. نتطور الحياة ويتطور معها بعض من الاعراف والأساليب الاجتماع ية والعلاقات الانسانية بعضهم ببعض والتي تكمن في علاقة الزوجين أو الوالد مع اولاده أو الاخوة فيما بينهم وافراد الاسرة وافراد المجتمع ككل.
5. اشتهرت في الآونة الأخيرة انواع من الأنكحة منها ما هو مشروع ومقبول لدى الشريعة الاسلامية ومنها ما هو فاسد ومرفوض فيه كنكاح المتعة والتأقيت ونكاح الشغار وغيرها.
6. زواج المسيار من الأنكحة المستجدة ظهر اخيرا في الخليج العربي بالذات وهو مستكمل لجميع الشروط والأركا ن اللازمة للزواج الصحيح المعتاد الا ان الفرق بينه وبين الزواج المعتاد هو ان المرأة فيه تتنازل باختيارها ورغبتها عن بعض الحقوق المستحقة لها رغبة في الزواج والعفاف ومساعدة للرجل الذي يتزوجها كأعفائه عن النفقة والسكنى وامور اخرى يتفقان عليها خارج نطاق العقد وعدم ذكرها فيه واقره كثير من العلماء المعاصرين ولهم أدلة معتبرة.
7. ان زواج المسيار زواج شرعي لا غبار عليه وهو موسوم عند الفقهاء القدامى بالزواج النهاري أو النهاريات ورضي به كثير من الفقهاء المعاصرين وأصحاب العلوم والفضل وافتوا بجوازه لتوافره للشروط والأركان للعقد الصحيح.
8. عارض زواج المسيار وحرمه بعض الفقهاء المعاصرين بحجج اعتبروها ضرورية في عقد النكاح وان فقدها مخلة بمقاصد الزواج وصحة العقد لديهم ذكرناها في محلها كما وتوقف عن الافتاء بحله أو بحرمته فقهاء واساتذة معاصرون آخرون ولكل رأيه.

9. قد يؤدي زواج المسيار الى بعض السلبيات وال مشاحنات والتباغض بين الزوجة الاولى والثانية للرجل الا انه قد تحدث مثل هذه المشاكل بل اكثر بين الز وجين في الزواج المعروف والمعتاد أيضا.
10. ان هذا النوع من الزواج لا يخلو من فائدة كالتقليل من العنوسة وكثرة الطلاق والوقوع في الفاحشة وحفظ الأعراض والاعتناء بالايتام والأرامل والمطلقات ويحفظهم من اللجوء الى المحرمات والوقوع في الزنا وبالأخص اذا مارسه من يتق ا لله ولم يكن همه الرئيسي اشباع الغريزة الجنسية أو الحصول على المنافع المادية.
11. لا يخفى إن ممارسات بعض الناس وموقف بعض رجال الدين من زواج المسيار أدى الى ان يكون هذا النوع من الزواج مكروها واعتباره عملا بغيضا قريبا من الزنا وخروجا عن بعض تعاليم الشريعة الاسلامية الا ان موقفهم هذا موقف متشدد يحتاج الى مرونة أكثر واعادة النظر فيه والأخذ بنظر الإعتبار الإنفتاح الواسع المقصود والذي يحدث في العصر الحاضر قد يكون مستهدفا ورائه القضاء على الإسلام والخلق الفاضلة للمسلمين والعمل على انحراف الشباب المسلم عن جادة الصواب وسوقه باتجاه الإباحية فعليهم ان يبحثوا في حكم القضايا والنوازل المستجدة بحكمة وترو اكثر ومراعاة ملائمتها لتطور العصر وعقد الحياة بحيث لا تخرج ولا تبتعد عن حكم الاسلام وسماحة الش ريعة الاسلامية في حين ان هذا الزواج زواج صحيح مطابق للشريعة الإسلامية واحكامه ا ومستوف للشروط والأركان الخاصة به وافتى به كثير من العلماء المعاصرين اذا تكفل الزوج بما تلزمه عليه زوجته من الالتزامات والأعباء الزوجية وتربية اولاده وغير ذلك من الامور المتعلقة بالعلاقات الزوجية الهادئة والهادفة الى الحياة السعيدة بين الزوجين . والله أعلم

هوامش البحث

[1] رواه الشافعي بلاغا واخرجه عبدالرزاق في مصنفه في كتاب النكاح (10391) (173/6)، وذكره الزبيدي في اتحاف السادة المتقين (294/5)، والبيهقي في معرفة السنن والاثار (4277) (207/11)، وذكره ابن حجر في تلخيص الحبير (115/3)، وذكره القاضي عياض في الشفاء (190/1)، ومناهل الصفا (ص13)، والقرطبي في

تفسيره (391/5) بعبارة «**تناكحوا تناسلوا** » وقال في الهامش وصحة الرواية كما في البيهقي تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة . راجع كشف الخفا للعجلوني (380/1).

(2) سورة الروم: اية 21.

(3) صحيح اخرجه ابو داود (2050) والنسائي (65/6) وغيرهما، وهذه الرواية تؤكد مضمون ومعنى رواية عبد الرزاق السابقة «**تناكحوا تكثروا**».

(4) يطلق عليه النكاح والنكاح : الوطء والعقد له وهو حقيقة في الوطء والعقد في أصح الأقوال وقيل هو حقيقة في احدهما مجاز في الاخر على اختلاف في هذا وهو خلاف لفظي لا طائل من تحقيقه . ينظر هامش صحيح فقه السنة لمؤلفه ابو ما لك كمال بن السيد سالم، طبع المكتبة التوفيقية، دار التوقيفيه للطباعة القاهرة، مصر (72/3).

(5) سورة الروم: آية 21.

(6) ينظر لسان العرب مادة (زوج) لمؤلفه العلامة ابن منظور (630-711هـ)، دار احياء التراث العربي ، بيروت- لبنان ، ط3، (108/6-109)، والمعجم الوسيط (450/1)، ومختار الصحاح، للامام الرازي، دار الرسالة، كويت، مادة زوج (ص378).

(7) ينظر الفقه الاسلامي وادلته د.وهية الزحيلي، دار الفكر المعاصر ، دمشق- سوريا ، ط9، 1427هـ/ 2006م (23/9).

(8) ينظر لسان العرب (625/2) مادة نكح.

(9) ينظر مغني المحتاج ، للشيخ محمد ابن الخطيب الشربيني (3/ 123 و190)، والفقه الإسلامي وادلته ، للدكتور وهبة الزحيلي (203/9)، والتعريفات للسيد الشريف الجرجاني (ص220).

(10) سورة البقرة: آية 23.

(11) اخرجه البخاري في كتاب الطلاق (5265) و(5317)، وفي الشهادات (2639)، واخرجه مسلم في كتاب النكاح (3512).

(12) ينظر مغني المحتاج (165/3- 166)، وصحيح فقه السنة (72/3- 73).

(13) سورة الأحزاب: آية 49.

[14] ينظر ابن عابدين حاشية رد المختار على المختار ، للشيخ محمد امين الشهير بابن عابدين، دار احياء التراث العربي، بيروت– لبنان، ط3، (7/3).

[15] ينظر الحاوي للفتاوى للماوردي في فقه الشافعي ، لمؤلفه علي بن محمد حبيب ابو الحسن الماوردي (364– 450)هـ ، (317/9)، ينظر الأعلام للزركلي (327/4)، وكشف الظنون (1275).

[16] ينظر الانكحة المنهي عنها في الشريعة الاسلامية ، تحسين بيرقدار ، دار ابن حجر ، دمشق– سوريا، ط1، 1428هـ/ 2007م، (ص21).

[17] سورة الرعد: آية 38.

[18] سورة النساء: آية 1.

[19] ينظر تفسير الكشف والبيان (241/3)، والحاوي في الفقه الشافعي للماوردي (3/9)، ومغني المحتاج (124/3).

[20] سورة النساء: آية 3.

[21] سورة النور: آية 32.

[22] ينظر الفقه المنهجي (8/2).

[23] ينظر التحقيق على بداية المجتهد (195/4).

[24] هو علي ابن احمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي وهو من كبار الظاهرية (384– 456 هـ) اصل جده من فارس قطن عدة قرطبة وهو اول من دخل الأندلس نشأ في رفاهية وتنعم كان مالكيا ثم شافعيا ثم ظاهريا فاختار العمل بظاهر النصوص . ينظر الأحكام التي خالف فيها الظاهرية الأئمة الأربعة (7/1).

[25] الأسفرايني هو يعقوب ابن اسحاق النيس ابوري ولد (316هـ) وتوفي (928م) من اكابر حفاظ الحديث واول من ادخل كتب الشافعي ومذهبه الى بلده اسفرايين وتوفي بها من اثاره (الصحيح المسند). ينظر الإعلام للزركلي (8/ 196).

[26] ينظر (المحلى) (440/9)، والمغني لإبن قدامى (446/6)، وروضة الطالبين (18/7).

[27] ينظر بدائع الصنائع، للكاساني (482/2)، ومغني المحتاج (168/3)، والدسوقي حاشية الدسوقي (340/2)، والانصاف (7/8)، والمعنى لابن قدامى (3/7).

(28) الباءة : يقال الباءة والمباءة المنزل للملازمة بينهما واختلف ال علماء في المراد بالباءة والأصح ان المراد بها الجماع اي من استطاع منكم الجماع لقدرته على مؤنة النكاح فليتزوج ومن لم يستطع الجماع لعجزه عن مؤنة فعليه بالصوم لدفع شهوته . ينظر شرح مسلم للنووي (70/5)، وسبل السلام شرح بلوغ المرام ، للإمام محمد بن اسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني (1059– 1182)هـ، دار احياء التراث العربي ، بيروت– لبنان، ط5، 1391هـ / 1971م، (429/4). وقيل هي مؤنة النكاح وتكاليفه . ينظر مغني المحتاج (168/3)، وصحيح فقه السنة ابو مالك كمال بن السيد سالم (72/3).

(29) وجاء : بكسر الواو هو الاخصاء أو رض الخصتين والم راد به هنا ان الصوم يقطع الشهوة وشر المنى كما يفعله (الوجاء). ينظر شرح مسلم للنووي (70/5).

(30) اخرجه البخاري (5065) و(4779)، ومسلم (1400).

(31) اخرجه البخاري (5063)، ومسلم (1401).

(32) سورة الذاريات: آية 49.

(33) اسناده صحيح اخرجه البخاري (5069).

(34) ينظر اختلاف الأئمة العلماء ، لمؤلفه الوزير ابو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني ، دار الكتب العلمية ، بيروت– لبنان ، ط1، 1423هـ/ 2000م، والاجماع عند اهل السنة، لأبن هبيرة الوزير (ص153).

(35) ينظر المغني لأبن قدامة المقدسي (334/7). ابن قدامة هو عبدالله بن احمد بن محمد قدامة بن نصر موفق الدين ابو نصر المقدسي ولد سنة احدى واربعين وخمسمأة (541)هـ كان امام الحنابلة توفي في دمشق (620هـ). ينظر شذرات الذهب (88/3)، والبداية والنهاية (99/13).

(36) ينظر مغني المحتاج (124/3)، والموسوعة الفقهية الكويتية (209/41).

(37) ينظر مغني المحتاج (168/3)، والإقناع في حل الفاظ ابي شجاع للخطيب الشربيني (ص417– 418)، والإختيار لتعليل المختار (117/3)، وصحيح فقه السنة (32/3).

(38) سورة النساء: آية 3.

(39) اخرجه النسائي (61/7)، واحمد (285/3) وغيرهما وفي سنده كلام ولتحسينه وجه.

(40) ينظر صحيح فقه السنة ، لمؤلفه ابو مالك كمال بن السيد سالم ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة، (73/3− 74).
(41) سورة الروم: آية 21.
(42) ينظر التحقيق على كتاب بداية المجتهد (195/4− 196).
(43) سورة النور: آية 32.
(44) سورة البقرة: آية 232.
(45) اخرجه البخاري (5063)، ومسلم (1401).
(46) ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (209/41).
(47) اخرجه الامام احمد (158/3)، وابن حبان في باب ذكر العلة التي نهى عن التبتل برقم (4028) و(1229) وصححه، وابو داود (2050) قال الألباني حسن صحيح (3026)، اخرجه النسائي (3227)، ينظر مجمع الزوائد (107/2)، والبيهقي في السنن الكبرى ، لمؤلفه ابو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي ، مجلس دائرة المعارف النظامية ، الهند، ط1، 1344هـ، (13858).
(48) ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (210/41).
(49) ينظر بدائع الصنائع (228/2− 229).
(50) ينظر المصدر السابق في الجزء والصفحة نفسها والاختيار لتعليل المختار (117/3).
(51) ينظر الفواكة الدواني (3/2)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي احمد الدردير (320/2)، والموسوعة الفقهية الكويتية (213/41).
(52) ينظر مغني المحتاج (125/3).
(53) ينظر المغني لأبن قدامة (446/6).
(54) داود الظاهري: هو داود بن علي بن خلف الإصفهاني الكوفي الأصل ولد بالكوفة سنة (202هـ) يكنى بأبي سليمان واشتهر بداود الظاهري لأنه اول من أظهر القول بظاهر النصوص من الكتاب والسنة والغى ما سواهما من الرأي والقياس، توفي ببغداد سنة (270هـ). ينظر الأحكام التي خالف فيها الظاهرية الأئمة الأربعة (2/1).
(55) ينظر المحلى لأبن حزم (440/9).

(56) ينظر حاشية ابن عابدين ، لمؤلفه محمد امين الشهير بإبن عابدين ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت– لبنان ، 1415هـ / 1995م، (3/6– 7)، وروضة الطالبين (7/18)، والمغني لأبن قدامة (7/4)، وبدائع الصنائع للكاساني (2/482)، والقوانين الفقهية (1/130).

(57) ينظر البحر الرائق، لمؤلفه زين الدين ابن نجيم الحنفي (926– 970)هـ، دار المعرفة، بيروت– لبنان، (3/84).

(58) رواه مسلم كتاب الأدب (6517) (16/348).

(59) ينظر التاج والإكليل لمختصر خليل (5/307)، وبداية المجتهد المحقق (4/197).

(60) ينظر مغني المحتاج (3/170)، والفقه على المذاهب الأربعة (4/6– 7).

(61) ينظر حاشية ابن عابدين (3/7)، والشرح الصغير (2/211)، ومغني المحتاج (3/168).

(62) المصادر السابقة.

(63) ينظر الكافي في فقه اهل المدينة والتاج والاكليل لمختصر خليل (5/307).

(64) ينظر روضة الطالبين وعمدة المفتين (7/18).

(65) ينظر مغني المحتاج (3/170).

(66) ينظر الاقناع في مذهب الامام احمد الحنبلي (2/18)، والشرح الكبير (2/ 215)، وروضة الطالبين (7/18)، والتاج والإكليل (5/307).

(67) ينظر روضة الطالبين (7/18).

(68) ينظر اسنى المطالب في شرح روض الطالب (3/107)، ومغني المحتاج (3/125– 126)، ونهاية المحتاج (6/178).

(69) ينظر المسبوط في فقه الحنفي (4/41)، وبدائع الصنائع (2/229)، والاختيار لتقليل المختار (3/82).

(70) ينظر حاشية الدسوقي (2/214).

(71) ينظر الانصاف (8/6– 15)، وكشاف القناع (5/6)، وما بعدها والموسوعة الفقهية الكويتية (41/217).

(72) ينظر تحفة المحتاج (403/3– 404)، وكشاف القناع (6/5– 7)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد (197/4)، ومغني المحتاج (168/3).

(73) ينظر الإختيار لتعليل المختار (117/3)، وتحفة المحتاج (403/3– 404)، وكشاف القناع (6/5– 7)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد (197/4)، ومغني المحتاج (168/3).

(74) سورة النساء: آية 3.

(75) اخرجه ابن ماجة (599/1)، وابن حبان (1228).

(76) سورة النساء: آية 3.

(77) ينظر المحلى (440/9)، وسبل السلام (109/3).

(78) ينظر ابن عابدين (7/3)، والدسوقي (214/2)، وبداية المجتهد (23/2)، والإنصاف (6/8)، والبدائع (228/2)، والإختيار لتعليل المختار (116/3)، وروضة الطالبين (18/7)، والمحلى لإبن حزم (440/9)، والمغني لإبن قدامة (446/6)، وصحيح فقه السنة (75/3).

(79) سورة النساء: آية 3.

(80) ينظر صحيح فقه السنة (75/3)، ومغني المحتاج (125/3).

(81) ينظر مغني المحتاج (125/3)، وصحيح فقه السنة (75/3).

(82) ينظر روضة الطالبين للنووي (18/7)، وبدائع الصنائع (228/2).

(83) ينظر روضة الطالبين للنووي (18/7)، وبدائع الصنائع (228/2).

(84) اخرجه ابو داود في كتاب النكاح (2094)، وابن ماجة (1871)، والترمذي (1107)، قال ابو عيسى حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند اهل العلم . ينظر العرف الشذى شرح سنن الترمذي (369/2)، والدارقطني (63).

(85) ينظر الهداية شرح بداية المبتدي (197/3)، ومغني المحتاج (200/3– 201)، تفسير آيات الأحكام للصابوني (145/2).

(86) تقدم تخريجه.

(87) رواه البخاري (4776)، ومسلم (1401)، واخرجه البيهقي (13229)، وفي السنن الصغرى (2450)، وقال حديث مرسل والهيثمي في الزوائد (291/4)، وعبدالرزاق في

مصنفه (10379)، وذكره ابن عدي في الكامل في الضعفاء (2549/7)، ومسند ابي يعلى (133/5) وقال حسين سليم رجاله ثقات.

(88) ينظر احكام القرآن للجصاص (179/1)، والموسوعة الفقهية الكويتية (212/41).

(89) ينظر مختار الصحاح مادة (ركن) (ص255).

(90) ينظر التعريفات ، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي (740– 816)هـ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولا ده بمصر (1357هـ / 1938م).

(91) ينظر بدائع الصنائع (229/2)، والعناية شرح الهداية (313/4).

(92) ينظر حاشية الدسوقي على شرح الكبير (362/7).

(93) ينظر مغني المحتاج (139/3).

(94) ينظر كشاف القناع (37/5).

(95) ينظر بدائع الصنائع (232/2).

(96) ينظر مغني المحتاج (190/3).

(97) ينظر مختار الصحاح مادة ولي (ص736).

(98) ينظر لسان العرب (985/3)، والتحقيق على بداية المجتهد (213/4)، وصحيح فقه السنة (31/3).

(99) ينظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد (214/4)، ومغني المحتاج (147/3)، والفقه المنهجي (57/3)، والتاج والاكليل للحنابلة (320/5)، والانصاف للمرداوي (166/8).

(100) ينظر روضة الطالبين (397/5).

(101) ينظر مغني المحتاج (198/3)، والإقناع في حل الفاظ ابي شجاع (ص226)، والفقه المنهجي (57/3).

(102) رواه الدار قطني (227/3)، واخرجه ابن ماجة في كتاب النكاح (1882)، وهو حديث صحيح بمجموع طرقه.

(103) ينظر بدائع الصنائع (232/2)، والبحر الرائق (117/3).

(104) ينظر الحجة على اهل المدينة (126/3)، والبحر الرائق (118/3).

[105] ينظر الإقناع في حل الفاظ ابي شجاع وبداية المجتهد (223/4)، والفقه المنهجي (18/4).

[106] رواه الشافعي في مسنده (1107) و(1542) و(11/2) وقال صحيح ، واما احمد في مسنده (260/6) وقال هو أصح شيء في الباب وصححه ابن المديني والترمذي وابن حبان.

[107] ينظر الإقناع في حل الفاظ ابي شجاع (ص 426)، وبداية المجتهد (223/4)، ومغني المحتاج (207/3،-208) والفقه المنهجي (59/3- 61).

[108] ينظر الاختيار لتعليل المختار (97/3)، وبدائع الظهور (522/2).

[109] رواه الترمذي كتاب النكاح الجامع (1104) (ص266)، وقال حديث حسن وينظر اجتهاد الإمام الصحابي عبدالله بن عباس ﵄ (101/2).

[110] رواه ابن حبان في صحيحه (1247) (4075)، والبيهقي (125/7).

[111] ينظر مغني المحتاج (144/3- 191)، وبداية المجتهد (232/4).

[112] ينظر بداية المجتهد (234/4)، وشرح الكبير لابن قدامة (457/7).

[113] ينظر مغني المحتاج (210/3-211)، والفقه المنهجي (56/3)، وصحيح فقه السنة (95/3).

[114] ينظر مغني المحتاج (210/3).

[115] صحيح أخرجه مسلم باب النكاح (1409)، والترمذي (840)، وقال ابو عيسى حديث عثمان حديث حسن صحيح وأبو داود (1841)، والنسائي (292/5)، وابن ماجة (1966).

[116] ينظر صحيح فقه السنة بتصريف في العبارة (159/3- 160)، ود.الأشقر اسامة مستجدات فقهية (ص249- 250).

[117] ينظر المعجم الوسيط مادة سار (467/1).

[118] ينظر لسان العرب (389/4)، والصحاح للجوهري مادة سير والمصباح المنير (155/1).

[119] ينظر فقه السنة (158/3).

(120) الشيخ احمد الكوردي هو الشيخ احمد الحجي الكردي ولد في حلب بسوريا سنة (1938)م. ينظر موقعه الالكتروني على الإنترنيت باسم الشيخ احمد الحجي الكردي.

(121) القرضاوي هو الشي خ الدكتور يوسف مصطفى القرضاوي ولد في مصر سنة (1926)م، ونشأ فيها اتم تعليمه في الأزهر الشريف .ينظر موقعه الالكتروني .www.qaradawi.net

(122) ينظر فتاوى القرضاوي (295/3) معاصرة.

(123) ينظر الانكحة المنهي عنها في الشريعة الاسلامية (ص549- 550).

(124) ينظر الانكحة الفاسدة في ضوء الكتاب والسنة ، للشيخ عادل احمد عبد الموجود ، دارالكتب العلمية للنشر والتوزيع، (2005)، (ص289).

(125) ينظر المقابلة المنشورة في مجلة الاسرة في عددها المرقمة (467) (ص15) نقلا عن موقع المسلم نيت.

(126) ينظر فتاوى واستشارات الإسلام اليوم (97/11) موقع الإسلام اليوم.

(127) ينظر تكملة فتاوى الموقع (1/ 85369).

(128) ينظر المغني لابن قدامى المقدسي (72/7).

(129) ينظر المسيار دراسة فقهية نقدية، عبدالملك يوسف (ص78).

(130) ينظر الزواج وبناء الاسرة ، د.كمال ابراهيم موسى ، (ص87)، والانكحة المنه ي عنها (ص552).

(131) ينظر صحيح فقه السنة (158/3).

(132) ينظر فتاوى موقع الألوكة (ص300).

(133) ينظر مختار الصحاح مادة (متع) (ص614)، والمصباح المنير احمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العصرية، مادة (متع) (29/1).

(134) ينظر بداية المجتهد (325/4- 326)، والإختيار لتعليل المختار (127/3)، وصحيح فقه السنة (99/3).

(135) ينظر تفسير القرطبي (132/5).

(136) اخرجه مسلم في صحيح من وجه اخر والبيهقي في السنن الكبرى (14554) .(206/7)

(137) سورة المؤمنون: آية 5– 7.

(138) ينظر صحيح البخاري رقم الحديث (5115) (ص915)، واخرجه مسلم رقم (3420/ 192).

(139) اخرجه مسلم (1406)، والبيهقي (7/ 202).

(140) ينظر الفتاوى المعاصرة للقرضاوي (303/3)، والانكحة المنهجي عنها (ص555).

(141) عبدالله ابن عباس ابن عبدالمطلب بن شيبة بن هاشم واسمه عمرو بن عبد مناف فهو القريشي الهاشمي ترجمان القرآن الحبر البحر فقيه العصر احد الفقهاء السبعة في عصره. ينظر الإصابة (89/1).

(142) ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (345/41)، والأنكحة المنهي عنها (ص352)، وتفسير القرطبي (132/5– 133).

(143) ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (345/41).

(144) ينظر معجم لغة الفقهاء (413/1).

(145) سورة البقرة: آية 230.

(146) ينظر بدائع الصنائع للكاساني (296/3)، وبداية المجتهد المحقق (335/4– 339)، والفقه على المذاهب الأربعة (136/9).

(147) ينظر الإقناع في حل الفاظ ابي شجاع (ص467)، وغاية المنتهى (40/3).

(148) رواه احمد في مسنده (4283) و(4284)، والنسائي في السنن الكبرى (325/3)، والترمذي (1120) (ص271) وقال هذا حديث حسن صحيح وصححه عن ابن مسعود ورواه الخمسة الا النسائي من حديث على مثله . نيل الأوطار (138/6)، واخرجه ابو داود في كتاب النكاح (2078).

(149) ينظر الفقه على المذاهب الأربعة (137/9)، وصحيح فقه السنة وأدلته (97/3).

(150) ينظر الحاوي في فقه الشافعي للماوردي (333/9)، والتنبيه (162/1).

(151) ينظر الفتاوى المعاصرة للقرضاوي (298/3).

(152) اخرجه ابو داود (2085)، والترمذي (1101)، وابن ماجة (1881).

(153) ينظر الدسوقي (375/2).

(154) ينظر ابن عابدين الحاشية (21/3).

[155] البحر الرا ئق (94/3)، والمهذب للشافعية (40/5)، والمغني لأبن قدامة (7/7)، واختلاف العلماء (123/1).

[156] ينظر مغني المحتاج (198/3−199)، وبداية المجتهد المحقق (214/4).

[157] ينظر الإختيار لتعليل المختار (128/3− 129).

[158] ينظر اسباب الزواج العرفي وموقف الشرع منه (2/1− 15).

[159] اخرجه الترمذي (1171− 2165)، ينظر العرف الشذى شرح الترمذي (408/2).

[160] سورة التحريم: آية 6.

[161] سورة الأحزاب: آية 509.

[162] سورة الفرقان: آية 43.

[163] سورة النحل: آية 116.

[164] اخرجه مسلم في باب اكثر اهل النار النساء (7124)، ينظر صحيح مسلم (89/8)، وكتلب اسباب الزواج العرفي وموقف الشرع منه (44/1)، وذكر الحديث في الجامع الصغير ضعيفا . ينظر الديوان الجامع لأطراف الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، عبدالكريم عبدالرحمن، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1423هـ/ 2002م، (30/1).

[165] ينظر كتاب اسباب الزواج العرفي وموقف الشرع (44/1).

[166] صحيح اخرجه البخاري (5151) و(2721)، ومسلم (1418) واللفظ له . ينظر فتح الباري (528/4) وموقع الألوكة الألكتروني.

[167] ينظر فتح الباري شرح صحيح البخاري (218/9).

[168] رواه عبدالله بن عمرو المزني (1352) قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح. ينظر كتاب العرف الشذى شرح سنن الترمذي (81/3)، والمدونة (325/9) و(215/10).

[169] ينظر تكملة فتاوى الموقع (97642)، وفتاوى علماء البلد الحرام (ص450− 451).

[170] ندوة تلفزيونية على موقع القرضاوي على الانترنيت . وينظر كتابه الفتاوى المعاصرة (308/3).

[171] صاحب كتاب الفقه الاسلامي وادلته.

[172] ينظر مستجدات الفقه د.اسامة عمر سليمان الأشقر (ص260)، والأنكحة المنهي عنها (ص562).

(173) ينظر المصدر السابق بتصريف في العبارة.

(174) ينظر الخلاصة في فقه الأقليات، الشيخ يوسف البدري، (279/1).

(175) ينظر مصنف ابن ابي شهبة (337/3).

(176) ينظر تكملة الفتاوى الموقع (97642)، ومصنف ابن ابي شهبة (338/3).

(177) ينظر الأشقر اسامة مستجدات فقهية (ص260-247-249-250)، والأنكحة المنهي عنها (ص562-563).

(178) سورة المؤمنون: آية 5.

(179) ينظر الإختيار لتعليل المختار (147/3)، ومغني المحتاج (316/4- 317)، وتفسير القرطبي (25/5).

(180) اخرجه البيهقي (13495) (125/7)، والخطيب في تأريخ بغداد (244/3)، وعبدالرزاق في مصنفه (10473) (196/6)، والدار قطني (225/3) وقالوا انه مرفوع.

(181) اخرجه ابن ماجة رقم (1895)، ورواه الترمذي (1089) (398/3- 399)، وابن حبان (154/15)، وغيره وحسنه الألباني (125/1)، والأحاديث المختارة (475/3).

(182) ينظر الدردير الشرح الصغير (244/2)، والقرضاوي (ص24).

(183) الحر: الفرج.

(184) اخرجه البخاري في كتاب الأشربه برقم (5268)، وابن حبان في كتاب التأريخ رقم (6754)، والبيهقي في السنن الكبرى (5895) وغيرهم.

(185) ينظر المحلي لأبن حزم (55/9- 59).

(186) ينظر صحيح البخاري (5590) (54/3)، والبيهقي في باب صلاة الخوف (6317)، والمحلى لابن حزم (59/9)، وسبل السلام (32/3)، وعون المعبود (185/13).

(187) ينظر الأشقر اسامة مستجدات فقهية (ص192)، والقرافي (346/1).

(188) ينظر الأنكحة المنهي عنها (ص564- 566).

(189) ينظر أرشيف ملتقى الحديث (26/6)، وفتاوى الموقع (1/97642).

(190) ينظر مستجدات الفقه د.الأشقر اسامة (ص260).

(191) ينظر فتاوى موقع الألوكة (ص3).

(192) ينظر البخاري (5212)، وصحيح مسلم (1462)، وابو داود (3135)، وشرح رسالة كتاب الإيمان (194/1).

(193) ينظر فتاوى الموقع (3/85369).

(194) ينظر تكملة فتاوى الموقع (85369) (ج1)، والفتاوى المعاصرة للقرضاوي (ص299).

(195) ينظر فتاوى موقع الألوكة لمجموعة من العلماء www.alukah.net.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

1. ابن عابدين حاشية على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الامام ابي حنيفة.
2. الاجماع عن اهل السنة الأربعة ، دراسة للمسائل التي اجمع عليها الأئمة الأربعة في كافة ابواب الفقه لأبن هبيرة الوزير يحى بن محمد بن هبيرة، الطبعة الثانية، (1423)هـ.
3. الإقناع في حل الفاظ ابي شجاع ، تأليف محمد الشربيني الخطيب ، دار الفكر ، بيروت (1415)، تحقيق مكتب البحوث والدراسات.
4. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام احمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي ابو الحسن ولد سنة (817)هـ وتوفي (885)هـ ، دار احياء التراث العربي، بيروت، تحقيق حمد حامد الفقي.
5. الأنكحة المنهي عنها في الشريعة الاسلامية ، تحسين بيرقدار ، دار ابن حجر ، دمشق ، الطبعة الاولى، (1428)هـ (2007)م، اشراف ومراجعه دكتور محمد حسان عوضي.
6. احكام القرآن ، ابو بكر احمد بن علي الرازي الجصاص ، دار احياء التراث العربي ، بيروت، (1405)هـ، تحقيق محمد الصادق قمحاوي.
7. الأحكام، للصابوني.
8. احكام الأنكحة المحرمة.
9. اختلاف الأئمة العلماء ، لمؤلفه الوزير ابو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني ، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الاولى، (1423)هـ/ (2002) م.

10. الإختيار لتعليل المختار، لمؤلفه عبدالله بن محمود بن مود ود الموصلي الحنفي المتوفى (683)هـ، دار الكتب العلمية ، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية ، (1426)هـ/ (2005)م، تحقيق عبداللطيف محمد عبدالرحمن.
11. أسنى المطالب في شرح روض الطالب ، لمؤلفه شيخ الاسلام ذكريا الانصاري ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، (1422)هـ/ (2000)م.
12. البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، زين الدين ابن نجيم الحنفي ، دار المعرفة، بيروت ، الطبعة الثانية.
13. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي ، بيروت، الطبعة الثانية، (1982)م.
14. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، محمد بن احمد بن محم د بن رشيد القرطبي ابو الوليد ، دار الفكر، بيروت.
15. البداية والنهاية ، اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت774)هـ، مكتبة المعارف ، بيروت، الطبعة الاولى (1412)هـ/ (1992) م.
16. التاج والاكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن ابي القاسم العبدري ابو عبدالله ، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، (1398)هـ.
17. تحفة المحتاج في شرح المنهاج ، الشيخ شهاب الدين احمد بن حجر الهيتمي ، مطبعة احياء التراث العربي.
18. التعريفات، لعلي بن محمد الشريف الجرجاني (740– 816)هـ، مطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر (1357)هـ/ (1938)م.
19. تفسير البحر المحيط للعلامة ابو حيان الأندلسي، دار الفكر.
20. تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، للامام الطبري محمد بن جرير بن يزيد الطبري.
21. تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، المؤسسة المصرية للطباعة، القاهرة، (1387)هـ/ (1967)م.
22. تفسير الكشاف والبيان ، ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي النيسابوري ، دار احياء التراث العربي، بيروت– لبنان، الطبعة الاولى، (1422)هـ/ (2002)م.

23. تلخيص الحبير في احاديث الرافعي الكبير ، ابن حجر احمد بن علي بن حجر ابو الفضل العسقلاني، ضع عام (1384)هـ/ (1994)م.
24. الحاوي في فقه الإمام الشافعي ، للإمام الماوردي ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الاولى ، (1414)هـ/ (1994)م.
25. حاشية رد المختار في الفقه الحنفي ، محمد امين الشهير بابن عابدين ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، (1415)هـ/ (1995)م.
26. الحجة على اهل المدينة ، محمد بن الحسن الشيباني ابو عبدالله توفي (189)هـ، عالم الكتب، بيروت، (1403)هـ، تحقيق مهدي حسن الكيلاني.
27. الدسوقي ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير ، دار الفكر ، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، (1419)هـ/ (1998)م.
28. الديوان الجامع لأطراف الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، عبدالكريم عبدالرحمن ، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، (1423)هـ/ (2002) م.
29. روضة الطالبين وعمدة المفتيين ، الإمام محي بن شرف الدين النووي الدمشقي المتوفى (676)هـ/، المكتب الاسلامي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، (1405)هـ، تحقيق عادل احمد عبدالموجود على محمد عوض.
30. السنن الكبرى ، ابو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي ، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، (1344)هـ.
31. سنن ابي داود ، سليمان بن الاشعث ابو داود السجستاني الازدي ، دار الفكر ، بيروت ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد.
32. سنن ابن ماجة ، محمد بن يزيد ابو عبدالله القزويني ، دار الفكر ، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.
33. سنن الترمذي- الجامع الصحيح ، محمد بن عيسى ابو عيسى الترمذي السلمي ، دار احياء التراث العربي، بيروت، تحقيق احمد محمد شاكر واخرون.
34. الشرح الكبير ، سيدى احمد الدردير ابو البركات ، دار الفكر ، بيروت ، تحقيق محمد عليش.
35. الشرح الصغير ، سيدى احمد الدردير ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى.

36. شذرات الذهب في اخبار من ذهب، للإمام عبدالحي بن احمد العكري الدمشقي المتوفى (1089)هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
37. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، (1414)هـ/ (1993)م.
38. صحيح البخاري- الجامع المسند الصحيح المختصر ، محمد بن اسماعيل ابو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة- بيروت، الطبعة الثالثة، (1407)هـ/ (1987)م، تحقيق مصطفى ديب البغا استاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة، دمشق.
39. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري ، دار احياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.
40. صحيح فقه السنة ، اعداد ابو مالك كمال بن السيد سالم ، المكتبة التوفيقية، القاهرة- مصر.
41. العرف الشذى شرح سنن الترمذي ، للعلامة المحدث الكبير مولانا محمد أنور شاه ابن معظم شاه الكشميري ، دار احياء التراث العربي ، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ، (1425)هـ/ (2004)م.
42. الغاية شرح الهداية ، ابو عمرو احمد بن ابي البختري الحسن بن احمد بن الحسن المروزي المرغباني من اهل مرو سكن قرية مرغزان فنسب اليها توفي (430)هـ.
43. غاية المنتهى في الجمع بين الاقناع والمنتهى، لمرعى الكرمى المقدسي زين الدين مرعى بن يوسف المتوفى (1033)هـ، مطبعة دار السلام، دمشق (1959)م، تحقيق محمد جميل الشطي ومحمد زهير الشاويش.
44. الفتاوى المعاصرة ، الدكتور يوسف القرضاوي ، المكتب الاسلامي ، الطبعة الاولى ، (1424)هـ/ (2003)م.
45. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، للإمام احمد بن علي بن حجر العسقلاني ، جمع واعداد جمال الشقيري، دار السلام، الرياض.
46. الفقه الاسلامي و ادلته، الدكتور وهبة الزحيلي ، دار الفكر، دمشق، الطبعة التاسعة ، (1427)هـ/ (2006)م.

47. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي لمؤلفه الدكتور مصطفى الخن والدكتور مصطفى البغا.
48. فقه السنة لمؤلفه السيد السابق، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان.
49. الفقه على المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزيري، دار الكتاب العربي، مصر، الطبعة الثانية.
50. الفواكه الدواني على رسالة ابن ابي زيد القيرواني ، احمد بن غنم بن سالم النفراوي المالكي، دار الفكر، بيروت، (1415)هـ.
51. الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ، العلامة ابو الفضل القاضي عياض اليحصبي (544)هـ، مصدر الكتاب موقع يعسوبي، ترقيمه موافق للمطبوع.
52. القوانين الفقهية ، للإمام ابي عبدالله محمد بن احمد بن محمد بن جزى الكلبي ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، (1409)هـ/ (1989) م.
53. الكافي في فقه اهل المدينة ، ابو عمر يوسف بن عبدالله عبدالبر القرطبي ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، (1407)هـ.
54. كشاف القناع عن متن الاقناع ، منصور بن يونس بن ادريس البهوتي ، دار الفكر، بيروت، (1402)هـ، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال.
55. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (630– 711)هـ، دار احياء التراث العرب، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية.
56. المبسوط للسرخسي، الشيخ ابو بكر محمد بن ابي سهل السرخسي ، نشره: محمد افندي المغربي.
57. المحلى، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي القرطبي الظاهري المتوفى (456)هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
58. مختار الصحاح، محمد بن ابي بكر بن عبدالقادر الرازي ، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الجديدة، (1415)هـ/ (1995) م.
59. مسند الشافعي، محمد بن ادريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
60. مسند الامام احمد بن حنبل ، احمد بن حنبل ابو عبدالله الشيباني ، مؤسسة قرطبة ، القاهرة.

61. مسند ابي يعلى، احمد بن علي بن المثنى ابو يعلي الموصلي ، دار المأمون للتراث ، دمشق، الطبعة الأولى، (1404)هـ/ (1984) م.
62. المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية عبدالملك بن يوسف المطلق مأخوذ من الانترنيت موقع.
63. مصنف عبدالرزاق، ابو بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني ، المكتب الإسلامي ، بيروت، الطبعة الثانية، (1403)هـ، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي.
64. المعجم الأوسط ، ابو القاسم سليمان بن احمد الطبراني ، دار الحرمين ، القاهرة ، (1415)هـ، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد عبدالمحسن بن ابراهيم الحسنى.
65. معجم لغة الفقهاء، موقع يعسوب ترقيم الكتاب موافق للمطبوع من قرص المكتبة الشاملة.
66. مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج ، محمد الخطيب الشربيني ، دار الفكر ، بيروت.
67. المغني لابن قدامة المقدسي في فقه الإمام احمد بن حنبل الشيباني، عبدالله بن احمد بن قدامة المقدسي ابو محمد، دار الفكر ، بيروت، الطبعة الاولى، (1405)هـ.
68. المهذب للشيرازي في الفقه الشافعي ، ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ابو اسحاق ، دار الفكر ، بيروت.
69. الموسوعة الفقهية الكويتية ، لجنة صادرة من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية ، الطبعة الثانية، (1404)هـ.
70. نيل الأوطار من احاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخ بار ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجبل، بيروت، (1973)م.
71. نهاية المحتاج، لشمس الدين محمد بن شهاب الرملي ، مصطفى اليابي الحلبي ، القاهرة، (1938)م.
72. الهداية شرح بداية المبتدي، برهان الدين ابي الحسن علي بن ابي بكر المرغيناني المتوفى (593)هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر ، الطبعة الأخيرة.

تنظيم النسل بين حق الوالدين وحق الأمة في الشريعة الإسلامية

أ.م.د.حوري ياسين الهيتي
كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه... وبعد:

هذه المسألة شغلت بال العلماء والفقهاء قديما وحديثا وتناولتها أقلامهم وألسنتهم كونها موضع خلاف وجدل من ناحية وقبل هذا لم يرد فيها نص قاطع من الشارع الحكيم من جهة أخرى. وهذا شأن التشريع في الإسلام في المسائل التي لا يرد فيها نص قطعي بل تخضع للظروف والعادات والبيئات المتجددة تجدد الأزمان والأحوال فان الإسلام يودع مهمة البت فيها إلى أصحاب النظر والاجتهاد وذوي العقول الراسخة التي تؤطر وتنظر للمسلمين ما يحتاجونه في دنياهم ومعاشهم فهم الذين يقدرون مصالح العباد وهم أدرى بالأحكام وعللها وقياساتها من غيرهم قال تعالى : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾[1].

وكان الفقهاء سابقا يعرضون هذا الموضوع تحت عنوان (العزل)[2] وهو مأخوذ من سؤال الصحابة ﵃ النبي ﷺ عنه.

وعرفه بعض المعنيين اليوم بشؤون الأسرة تحت عنوان (تحديد النسل) أو (تنظيم النسل) والمصطلح الأخير أولى لأن يكون موضوع بحثنا هذا، لأن التنظيم كما هو م علوم غير التحديد أو القطع المنهي عنه شرعا والذي يتعارض مع الكثرة والقوة التي أرادها الإسلام من أبنائه.

ولست هنا بصدد البحث في حيثيات تنظيم النسل لان البحث يطول، وبعض الكتاب المحدثين أدلى بدلوه فيه، لكن الذي اخترته من هذا البحث هو تنظيم النسل بين حق الوالدين وحق الأمة وبيان هذه الأحقية واستطلاع آراء الفقهاء القدامى والمحدثين حول هذا الموضوع والمقارنة بين هذه الآراء ومناقشتها وبيان الراجح منها.

وقد قسمت البحث إلى ثلاثة مباحث رئيسة؛ تكلمت في المبحث الأول عن من له حق الولد؟ وذكرت آراء الفقهاء في هذه المسألة م عززا ذلك بالأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة الكرام.

وتكلمت في المبحث الثاني عن حكم إسقاط الحمل في الفقه الإسلامي مستطلعا آراء الفقهاء واختلافاتهم في ذلك حلاً وحرمة معززا ذلك بأدلتهم ومناقشا لها ، ومبينا للراجح

منها، كما تكلمت في المبحث الثالث عن حق الأمة في النسل . والله اسأل أن يوفقني لإتمام هذا البحث على الوجه اللائق لا الأكمل لان الكمال لله عز وجل وقديما قيل : (من كتب فقد استهدف) والله من واء القصد.

المبحث الأول
من له حق الولد؟

الذي أريد أن أبينه في هذا المبحث هو معرفة من له حق الولد أهو الوالد وحده ، أم الوالدان معا، أم أن الولد حق مشترك بينهما وبين الأمة؟ إذا ما رجعنا إلى أقوال الفقهاء القدامى والى كتبهم المعتمدة لا نكاد نجد ما يشفي النفس في هذه المسالة اللهم إلا نتفا هنا وهناك لأنهم لم يتوسعوا في هذا الجانب لعدم ظهور الحاجة الملحة في زمانهم من كثرة السكان وتزايد أعداد البشر تزايدا هائلا كما هو الحال في وقتنا الراهن، مما حدا ببعض الدول للتفكير في تحديد النسل كما لم تظهر تلك الأمراض التي تعاني منها النساء اليوم والتي تشكل خطرا على البعض منهن أثناء الحمل وعند الولادة . لكننا نستطيع أن نستنطق بعض أقوالهم وآرائهم ونعللها كي لا نبخسهم حقهم في طَرْقِ هذا الموضوع. لذا فان الفقهاء- رحمهم الله- اختلفوا فيمن له حق الولد، ويمكن إرجاع آرائهم في هذه المسالة إلى أربعة مذاهب:

المذهب الأول:

ذهب الجمهور من الفقهاء وأصحاب المذاهب ومنهم المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الولد حق للوالدين معا (الأب والام) لذا فانه يحق للأب أن يعزل عن زوجته الحرة والأمة بموافقتها. فقد نقل الحافظ ابن حجر العسقلاني في الفتح عن ابن عبد البر قال : «لا خلاف بين العلماء انه لا يعزل عن الزوجة الحرة إلا بإذنها، لان الجماع من حقها، ولها المطالبة به وليس الجماع المعروف الا ما لا يلحقه عزل»[3].

وذكر السيد سابق في فقه السنة أن كثيرا من أهل العلم ذهبوا إلى إباحته (أي: العزل) مطلقا[4]. ونقل الترمذي عن الإمام مالك بن انس قوله : تستأمر الحرة في العزل ولا تستأمر الأمة[5].

وحكي الترخيص فيه عن قوم من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم[6].

ونقل إباحة العزل ابن القيم في زاد المعاد عن جماعة من الصحابة منهم سعد بن أبي وقاص وأبو أيوب الأنصاري وزيد بن ثابت وابن عباس وغيرهم، وذكر انه مذهب مالك والشافعي وأهل الكوفة[7] وجمهور أهل العلم[8].

إلا أن ابن قدامه في المغني ذكر انه يجوز العزل عن الأمة بغير إذنها نص عليه احمد وحكاه عن مالك وأبي حنيفة والشافعي[9].

إلا أن الباجي في المنتقى وابن القيم في زاد المعاد نقلا عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان لا يعزل وكان يكرهه ويقول: لو علمت ان أحدا من ولدي يعزل لنكلته[10].

هذه باختصا ر آراء أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور القائلون بإباحته برضا الزوجة إن كانت حرة، وباختلاف بينهم إن كانت أَمَة ، فغالبيتهم يجوزون العزل عنها بغير رضاها. إلا أن فقهاء الأمصار ذهبوا إلى أن منع الولد مطلقا مكروه لحق الأمة فيه[11].

المذهب الثاني:

ذهب الإمام الغزالي إلى أن العزل مباح ولا إكراه فيه، وبدون الرجوع إلى موافقة الزوجة[12].

المذهب الثالث:

ذهب الحنفية إلى أن منع الحمل مباح بشرط أن تأذن فيه الزوجة لاشتراكهما- أي الزوج والزوجة- في حق الولد عندهم. قال صاحب الهداية: «ولا يعزل عن زوجته إلا بإذنها، لأن تحصيل الولد من حقها »[13]. أي: كما أنه من حق الزوج فهو من حق الزوجة أيضا . وللكمال بن الهمام وغيره من علماء الحنفية مثل هذا القول، وقالوا : هذا هو أصل المذهب، ولكنّ المتأخرين منهم أفْتَوا في زمانهم بجواز العزل لأحد الزوجين بدون رضا الآخر إذا خِيْفَ على الولد السوء ل فساد الزمان، وهذا منهم مبني على قاعدة : «تغير الأحكام بتغير الزمان»[14].

المذهب الرابع:

تحريم العزل وهو قول جماعة من أهل الحديث منهم : ابن حبان [15] وابن حزم وغيرهما[16].

الأدلة:

أولا: أدلة المذهب الأول: استدل الجمهور على جواز العزل بالأدلة الآتية:

1 روى البخاري ومسلم عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: «كُنَّا نَعْزِلُ على عهد رسول الله ﷺ والقرآنُ يَنْزِلُ»[17].

2 روى مسلم عن جابر أيضا قال: «كُنَّا نَعْزِلُ على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك نبي الله ﷺ فلَمْ يَنْهَنَا»[18].

قال السيد سابق– رحمه الله– : «ذهب كثير من أهل العلم إلى إباحته مطلقا مستدلين بالأحاديث الصحيحة سالفة الذكر »[19]. وقد روي بعض منها عن أبي سعيد الخدري بألفاظ مختلفة وكلها في البخاري ومسلم وغيرهما.

قال صاحب سبل السلام بعد أن ساق حديث جابر : «والحديث دليل على جواز العزل، ولا ينافيه كراهة التنزيه كما دل له أحاديث النهي»[20].

إلا انه من الملاحظ أن الجمهور– وكما ذكرت عند سردي لقولهم– يقيدون الجواز بموافقة الزوجة ، فقد نَقَلَ ابنُ حجر في الفتح عن ابن عبد البر انه قال : «لا خلاف بين العلماء أنه لا يعزل عن الزوجة الحرة إلا بإذنها، لأن الجماع من حقها ، ولها المطالبة به ، وليس الجماع المعروف إلا ما لا يلحقه عزل[21].

وأضاف ابن حجر قائلا : «ووافقه في نقل هذا الإجماع ابن هبيرة، وتعقب بان المعروف عن الشافعية أن المرأة لا حق لها في الجماع أصلا، ثم في خصوص هذه المسالة عند الشافعية خلاف مشهور في جواز العزل عن الحرة بغير إذنها، قال الغزالي وغيره : يجوز »[22]. وسيأتي الكلام عن رأي الإمام الغزالي في هذه المسألة.

ثانيا : أدلة المذهب الثاني : استدل الإمام الغزالي من الشافعية بالأدلة العقلية والقياسية الآتية:

1 -أن النهي إنما يكون بنص أو قياس على منصوص، ولا نص في الموضوع ولا أصل يقاس، بل عندنا في الإباحة أصل يقاس عليه وهو ترك الزواج أصلا أو ترك المخالطة الجنسية بعد الزواج أو ترك التلقيح بعد المخالطة، فليكن منع الحمل بالعزل وما يشبهه مباحا كما هو الحال في ترك الزواج وترك المخالطة.

وأجاب عن الاعتراضات الواردة حول منع الحمل بقوله : إن كلمة (ليس منا) يشير إلى قوله ﷺ «**مَنْ تَرَكَ النكَاحَ مَخَافَةَ العِيَال فَلَيسَ مِنَّا** »[23] المقصود منها : ليس على سنتنا وطريقتنا، وسنتنا هي الأكمل، أي انه خالف ما هو أكمل وامثل، وهذا لا يعطي الكراهة ولا المنع[24].

2 -أما الحديث الثاني وهو قوله ﷺ وقد سئل عن العزل: «**ذلك الوأد الخفي**»[25] فإنه لا يَقْوَى على معارضة ما صَحَّ من أحاديث الإباحة، كحديث جابر بن عبد الله وروايات أبي سعيد الخدري، وجميعها في الصحيحين[26].

3- وأما قول ابن عباس رضي الله عنه: «العزل هو الوأد الأصغر »[27] فهو قياس منه، قاسَ منْع الحمل على قتل الطفل، وهو قياس ضعيف أنك ره عليه علي رضي الله عنه حيث قال: «لا تكون موؤدة إلا بعد سبعة أطوار »، وتلا قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤)** ﴾[28] إلا أنه نُقِلَ عن ابن عباس أنه سُئِلَ عن العَزْل فقال: أما أنا فأفعله[29].

ثالثا : أدلة المذهب الثا لث : استدل الحنفية على قولهم بأن العزل مباح بموافقة الزوجة لاشتراكهما في حق الولد [30] وقالوا : بان تحصيل الولد من حق الزوجة كما هو من حق الزوج لكنّ المتأخرين منهم أَفْتَوا بالجواز بدون رضا الزوج أو الزوجة لأنهم جعلوا قاعدة (تغير الأحكام بتغير الزمان) فخافوا ع لى الأولاد من فساد الأخلاق بسبب الانحلال والانحطاط الخلقي في المجتمع السائد آنذاك والحاجة في زمننا هذا أدعى ، لأن الفساد استشرى كثيرا في مجتمعاتنا الإسلامية ، وللأسف فهم لاحظوا ذلك في زمانهم وقبل عدة قرون ، فكيف في زماننا هذا الذي بدا فيه الخوف على الأولاد أك ثر بكثير من السابق ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

رابعا : أدلة المذهب الرابع : استدل أهل الحديث ومن وافقهم على تحريم العزل وعلى منع الولد مطلقا بأدلة نقلية وعقلية فاحتجوا:

1- بحديث جذامة بنت وهب الذي ترويه عنها عائشة ﵂ قالت جذامة : حضرت رسول الله ﷺ في أناس فسألوه عن العزل، فقال رسول الله ﷺ «**ذلك الوأد الخفي** »[31] وقرأ : ﴿**وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨**﴾[32].

قال ابن حزم: «هذا خبر في غاية الصحة، وقدمه على خبر أبي سعيد الخدري في صحيح مسلم حينما سئل عليه الصلاة والسلام عن العزل فقال: «**لا عليكم أن لا تفعلوا**»[33].

حيث قال بان هذا خبر إلى النهي اقرب وحكاه أيضا عن ابن سيرين أي إن ابن سيرين فهم من هذا الخبر: النهي وقال ابن حزم: «إن خبر جذامة بالتحريم هو الناسخ لجميع الاباحات المتقدمة التي لا شك أنها قبل البعث وبعد البعث . ونقل عن عبد الله ابن مسعود ﵁. قوله في العزل (هي الموؤدة الخفية) كما نقل ذلك عن عمر وعبد الله بن عمر ﵄»[34].

وقد مر بنا أن عبد الله بن عمر كان لا يعزل وكان يكرهه ويقول : «لو علمت أن أحدا من ولدي يعزل لنكلته»[35].

3- احتجوا بحجة عقلية قالوا : إن في العزل قطع النسل المطلوب شرعا من الزواج، وفيه أيضا صرف السيل عن واديه مع حاجة الطبيعة إليه واستعدادها للإنبات والإثمار لما ينفع الناس ويعمر الكون [36]. وقد غلب هؤلاء حق الأمة في الولد على حق الوالدين كما هو واضح من حجتهم العقلية.

مناقشة الأدلة: إذا القينا نظرة على أقوال أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة و الزيدية القائلون بإباحة العزل نرى أنهم لا يبيحونه على إطلاقه، فتارة يقيدونه برضا الزوجة وموافقتها، وتارة يقيدونه بشرط عدم الاطراد كأن يتخذ عادة أو خشية كثرة العيال ونحو ذلك، وواضح أنهم يبيحونه في حالات معينة منها:

1- الخوف على الولد سيما إذا كانت الزوجة أو الموطوءة أَمَةً حتى لا يكون له منها أولاد.

2- الخوف على المرأة الحرة إذا كانت مرضعا، كيلا يجتمع الحمل والرضاع، وهو أمر كان العرب يكرهونه، وهذا واضح من أسئلة الصحابة ﵃ لرسول الله ﷺ والأحاديث الصحيحة والصريحة تقرهم على ما ذهبوا إليه، كما مر بنا نقل الحافظ ابن حجر عن ابن عبد البر وابن هبيرة قولهما بإجماع العلماء على الجواز مشروطا بموافقة الزوجة إلا أن الإجماع لا

يسلم به لهما؛ لأنه ورد النقل عن بعض الشافعية والهادوية من الزيدية بأنه لا حق للمرأة في الجماع إلا أن النقل عن الهادوية فيه تفصيل؛ فقد وُجِدَ في كتب هم التصريح بأنه لا يجوز العزل عن الحرة إلا برضاها مما يدل على أن المقصود بقولهم الأول مخصوص بالعزل عن الأَمَة بغير رضاها. نقل ذلك عنهم الإمام الشوكاني[37].

مناقشة المذهب الثاني: انطلق الإمام الغزالي رحمه الله في قوله بإباحة العزل مطلقا سواء رضيت المرأة أم لا، من بواعث دفعت بهذا الاتجاه مثل استبقاء جمال المرأة ونضارتها، ومثل الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد . كما يرى أن من البواعث ما هو مكروه منهي عنه فيستتبع ذلك كراهة منع الحمل نظرا للباعث عليه حيث يقول : «ومثل الخوف من الأولاد والإناث كما كانت عادة العرب في الجاهلية والتي وصفها الله عز وجل بقوله: ﴿ **وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ ٥٨ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓۚ أَيُمۡسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمۡ يَدُسُّهُۥ فِي ٱلتُّرَابِۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ٥٩** ﴾»[38].

ويتلخص رأي الغزالي في أن منع الحمل مباح في ذاته وبقطع النظر عما يحمل عليه من البواعث، وانه يكون مكروها إذا كان الباعث عليه مكروها.

ويرد على الغزالي بالأحاديث السالفة الذكر ومنها قوله ﷺ: «**مَنَ تَرَكَ النِّكَاحَ مَخَافَةَ العِيَال فلَيْسَ مِنَّا**»، وقوله ﷺ في العزل وقد سُئِلَ عنه «**ذلك الوأد الخفي**».

وقول ابن عباس ﷺ «العزل هو الوأد الأصغر »[39]. وقد مر بنا رد الغزالي على هذه الاعتراضات وتفسيره للأحاديث والروايات السابقة.

والأحاديث الواردة في الصحيحين تشهد لما ذهب إليه لكن لا يسلم له القول بالعزل مطلقا وبدون موافقة الزوجة لوجود شواهد وأثار تدل على تقييد العزل برضا الزوجة لان فيه تفويت اللذة عليها ولان الجماع من حقها وكذلك الولد وقد ذكرت طرفا من هذه الآثار والشواهد قبل قليل.

مناقشة المذهب الثالث : قيد الحنفية منع الحمل بشرط موافقة الزوجة لاشتراكهما في حق الولد واستدلوا لذلك بأدلة عقلية منها أحقية المرأة في الجماع والولد من جهة كما الرجل بيد أن المتأخرين نظروا إلى الحالة الاجتماعية نظرة إنسانية بحتة فأ فتوا بجواز العزل ولو بغير موافقة الأب أو الأم حرصا منهم على ضياع الأولاد وتسربهم في مستنقعات الرذيلة سيَّما في

فساد الزمان وانهيار الأخلاق، ولهم الحق في ذلك لان الإسلام لا ينظر إلى الكم بل ينظر إلى النوع، والكثرة الهزيلة لا تعني شيئا بنظر الشارع الحكيم.

مناقشة المذهب الرابع : إذا دققنا النظر في الأحاديث الصحيحة المصرحة بجواز العزل وأقوال الصحابة وآثارهم وآراء أصحاب المذاهب وفقهاء الأمصار نرى أن ابن حزم رحمه الله ومن وافقه ذهبوا بعيدا في تحريم العزل وان حديث جذامة بنت وهب الذي احتجوا به لا يقوى على معارضة الكثرة من الأحاديث الصحيحة في البخاري ومسلم كما لا يقوى على معارضة أفعال الصحابة لذلك كما لا يُسَلَّم له بدعواه أن الأحاديث الصحيحة المصرحة بالجواز كانت على الأصل أي الإباحة وحديث جذامة جاء ناسخا لها وهذا يستلزم معرفة التاريخ ليعرف الناسخ من المنسوخ.

قال الطحاوي: «يحتمل أن يكون حديث جذامة على وفق ما كان عليه الأمر أولا من موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه، ثم أعلمه الله بالحكم، فكذب اليهود فيما كانوا يقولونه»[40]. وحديث جذامة صحيح وكذلك أحاديث جابر وأبي سعيد الخدري فكلها صحيحة وظاهرها التعارض ، لكنْ مِن العلماء مَنْ جَمَعَ بين حديث جذامة القائل بالتحريم، وأحاديث جابر وأبي سعيد الخدري القائلة بالجواز ، فحمل حديث جذامة على التنزيه ، وهذه طريقة البيهقي[41]. كما نقل الحافظ ابن حجر في الفتح عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: «نُهِيَ عن العَزْل عن الحُرَّة إلا بإذنها» وفي إسناده ابن لهيعة[42].

وحكاه الشوكاني عن ابن عباس بلفظ «نُهِيَ عنْ عَزْل الحُرَّة إلا بإذنها » وذكر أن هذه الرواية أخرجها عبد الرزاق في مصنفه والبيهقي في سننه[43].

الترجيح:

أرى أن الراجح ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور لقوة الأحاديث التي احتجوا بها ، والآثار الواردة عن الصحابة ﷺ والتي تشهد على صحة ما ذهبوا إليه، على ألّا يُتَّخذَ ذلك عادة وديدنا للرجل ولكن عند الضرورة كي لا تتأذى المرأة بتفويت لذة الجماع عليها وحقها في الولد، ولكي تتحقق الكثرة المطلوبة من الشارع الحكيم في تكثير النسل والقوة للتكاثر كما هو معلوم، ولأن حق الأَمَة أيضا في الولد يجب أن يُحترمَ وتكونَ له المكانة السامية خصوصا في زمننا هذا الذي كثرت فيه الايامى والأرامل نتيجة للحروب

المتوالية، سيَّما في بلدنا العراق، وما خلفه الاحتلال من قتل وتشرذم وتدمير، الأمر الذي خَلَّفَ وراءه الملايين من الأرامل حسب الإحصائيات العالمية، وهذا يستدعي إيجاد حل لهذه الحالة الاجتماعية الشاذة والمؤلمة ، وتكثير النسل عن طريق الزواج بالأرامل يشكل جزءا حيويا في طريق حل هذه المشكلة.

المبحث الثاني
حكم إسقاط الحمل

اتفق الفقهاء على أن إسقاط الحمل بعد نفخ الروح فيه حرام لا يحل لمسلم أن يفعله، لأنه جناية على حي، ولذلك وجبت فيه الدية إن نزل حيا، والغُرَّة[44] إن نزل ميتا.

لكنهم اختلفوا في إسقاط الحمل قبل نفخ الروح فيه، فذهب فريق إلى انه جائز زاعمين انه لا حياة فيه فلا جناية ولا حرمة.

وذهب آخرون ومنهم الإمام الغزالي إلى حرمته؛ لان فيه حياة محترمة هي حياة النمو والإعداد.

فقد تعرض الغزالي رحمه الله لهذه المسالة وفرق بينها وبين العزل الذي سبق وان ذكرت رأيه في إباحته وقال : لا وليس هذا- أي العزل- كالإجهاض والوأد ،لان ذلك جناية على موجود حاصل . «وأول مراتب الوجود أن تقع المادة في المحل وتختلط بالبويضة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، وتعظم الجناية كلما انتقلت المادة من طور إلى طور حتى تصل إلى منتهاها بعد الانفصال حيا»[45].

وممن قال بالحرمة أيضا صاحب الخانية من الحنفية حيث يقول : «ولا أقول بالحل إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه لأنه أصل الصيد، فلما كان يؤاخذ بالجزاء فلا اقل من أن يلحقها إثم هنا هذا إذا أسقطت بغير عذر»[46].

فلو أرادت الإلقاء قبل مضي زمن ينفخ فيه الروح هل يباح ذلك أم لا؟ اختلف الفقهاء في ذلك أيضا فقال بعضهم: يكره، فان الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم.

قال ابن وهبان من الحنفية: فإباحة الإسقاط محمولة على حالة العذر، أو أنها تأثم إثم القتل. ومن كلام ابن وهبان:

ويُكْرَهُ أنْ تُسْقَى لإسقاط حملها وَجَازَ لِعُذْرٍ حيث لا يُتَصَوَّر (47)

ومن هنا نرى أن علماء الشريعة– يرون كما يرى الطب الحديث– أن مادة التلقيح فيها حيوية يقدرها الفقهاء ويعتدون بها ويرتبون عليها آثارها، وهذا ظاهر في حكمهم على كاسر بيض الصيد في الحرم نظرا لأنه أصل الصيد– وهذا قبل معرفة الإجهاض في الطب الحديث بقرون– أما الحياة التي لا تكون إلا في الشهر الرابع فهي حياة الحس والحركة التي عبر عنها القران الكريم بالخلق الآخر في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ وَعَبَّرَ عنها في الحديث الشريف بنفخ الروح(48).

والعلماء الذين نَفَوَا الحياة قبل نفخ الروح يريدون هذه الحياة– حياة الحركة– لا حياة النمو، وهم لا ينكرون في الوقت نفسه: أن البويضة ذات حياة أثرها النمو والأطوار التي أشار إليها القران الكريم في تكوين الإنسان، واعتمد عليها الفقهاء في تقرير الضمان على كاسر بيض الصيد(49).

ويربط الأمير الصنعاني في كتابه سبل السلام إسقاط النطفة قبل نفخ الروح على الخلاف في العزل حلا وحرمة فيقول: «إن معالجة المرأة لإسقاط النطفة قبل نفح الروح يتفرع جوازه وعدمه على الخلاف في العزل، فمن أجازه أجاز المعالجة، ومن حَرَّمَه حَرَّمَ هذا بالأولى، وهو قول ابن حجر العسقلاني في الفتح أيضا. ويلحق بهذا، تعاطي المرأة ما يقطع الحبل من أصله، وقد أفتى بعض الشافعية بالمنع وهو مشكل على قولهم بإباحة العزل مطلقا»(50).

وذهب الحنابلة إلى انه لا يحل إسقاط الجنين بعد استقرار النطفة في الرحم إذا ما مضى عليه مائة وعشرون يو ما، فانه حينئذ يكون اعتداء على نفس يستوجب العقوبة في الدنيا والآخرة.

أما إسقاط الجنين أو إفساد اللقاح قبل مضي هذه المدة فانه يباح إذا وجد ما يستدعي ذلك، فان لم يكن ثمة سبب حقيقي فانه يكره (51) والحقوا بهذا تعاطي المرأة للأدوية التي تقطع الحبل من أصله. استدل من ذهب إلى القول بالحرمة بالحديث الذي يرويه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ انه قال: «حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ، قَالَ: **(إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ**

مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أو سَعِيد)» [52].

المبحث الثالث
حق الأمة في النسل

ظهر لنا عند مراجعتنا لأقوال قدامى الفقهاء أنهم لم يحرصوا الحرص كله على إظهار حق الأمة في الولد وذلك راجع إلى اعتقادهم أن حق الأمة مكفول لا خوف عليه، لان الزواج في الشريعة الإسلامية تغلب عليه الصبغة الدينية ويترتب عليه الثواب الأخروي فالمسلمون حريصون على تحقيق هذه الغاية، كما أن محبة النسل مغروسة في الطباع ولا يشذ عن ذلك إلا بعض الأفراد من ذوي النزعات أو الحالات الشاذة. يضاف إلى ذلك أن الأمة الإسلامية كانت في زمنهم قوية مرهوبة الجانب متسعة العمران فلا يخطر ببال احد إنها ستصل إلى هذه الحالة التي نشاهدها في عصرنا الحاضر من ضعف وتمزق وانحلال.

لذا فمما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية جعلت الولد حقا مشتركا بين والديه وبين الأمة وعلى الوالد أن يعمل على تهذيب هذا الحق وتنميته كي يقدمه لامته ليفيده أولا ويفيد به الأمة الإسلامية ثانيا لغرض عمارة الكون وديمومة الحياة واستمرارها وهذا عامل مهم من عوامل قوة الأمة وديمومتها وازدهارها وهذا لا يتحقق إلا بكثرة النسل المكون للأمة والمسبب لعزتها وقوتها.

الأدلة من الكتاب والسنة:

حث القران الكريم وحثت الأحاديث النبوية الشريفة على الزواج مع انه أمر جلي لا تكاد النفوس المهذبة تنفر منه ما استطاعت إليه سبيلا، وقد امتن ربنا عز وجل في كتابه الكريم على عباده بقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةٗ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ أَفَبِٱلۡبَٰطِلِ يُؤۡمِنُونَ وَبِنِعۡمَتِ ٱللَّهِ هُمۡ يَكۡفُرُونَ ٧٢ ﴾[53]:

كما يبين عز وجل مكانة البنين في هذه الحياة بقوله تعالى: ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ ﴾[54] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة الدالة على التنويه بشأن التزاوج والتكاثر

في هذه الحياة. ويقول ﷺ: «**تناكحوا تناسلوا فاني مباه بكم الأمم يوم القيامة** »[55]. ويقول ﷺ: «**سوداء ولود خير من حسناء عقيم**»[56].

ومر بنا في المبحث السابق قول النبي ﷺ: «**مَنْ تَرَك النكاحَ مَخافةَ العِيال فَلَيْسَ مِنَّا** ». ومن هنا يتضح لنا أن كلام الإمام الغزالي رحمه الله بإباحة منع الحمل على الإطلاق[57]، وكذلك إباحته برضا الزوجين كما يراه الحنفية[58].

فيه إهدار لحق الأمة الذي تشير إليه هذه النصوص وتقضي به روح الشريعة. كما أن إباحة المنع من الحمل لمجرد المحافظة على جمال المرأة والمتعة الجنسية كما يراه الغزالي فيه منع للطبيعة من الاستمرار في الإثمار.

وقد صرح احد الأطباء المشهورين المختصين في مسألة تنظيم النسل في حديث له بأن الطب الحديث لا يقر بحال تحديد النسل أو قطعه لغرض امتاع النفس والجسم وإطلاق الحرية للسيدات في الرياضة والسفر والألعاب[59].

فإذا كان الطب وهو المهيمن على الصحة والقوة والضعف لا يقر هذا . فالشريعة الإسلامية ذات المبادئ القويمة اشد منعا لفكرة منع الحمل. لهذه الغاية وأمثالها يقف الإسلام وقفة صامدة معارضة لجميع الأصوات التي ترتفع هنا وهناك منادية بمنع الحمل حفاظا على جمالية المرأة وأنوثتها . والله الخبير بعباده والادرى بما يصلحهم في دنياهم ومعاشهم يرشدنا في الكثير من الآيات إلى هذه الغاية السامية مثل قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١ ﴾[60] ومثل قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾[61].

الشريعة لا تعجبها الكثرة الهزيلة:

الإسلام يطلب من أبنائه أن يكونوا أقوياء؛ لان المؤمن القوي خير وأحب إلى الله عز وجل من المؤمن الضعيف كما ورد في الحديث الشريف . لهذا حرص الإسلام على أن يكون النسل حصينا وصحيا، فكما أن الطب لا يقر حملا فيه إضرار بالمرأة كذلك ديننا الحنيف وشريعتنا الغراء لا تريد ذلك ؛ لأنها تهتم بالنوع لا بالكم . والى هذا يشير النبي ﷺ بقوله: «**توشك أن تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها** » فقال قائل : ومن

قلة نحن يومئذ؟ قال : «**لا، بل انتم كثيرون، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن**، قال قائل: وما الوهن يا رسول الله؟ قال: **(حب الدنيا وكراهية الموت)**»(62).

ففي هذا الحديث إشارة إلى أن الكثرة التي يتملكها الضعف والخور والفتور لا خير فيها ولا يعول عليها في الدفاع عن بيضة الإسلام وعن كرامة الأمة وعزتها.

الإسلام يحث على صحة الولد وسلامته:

حث الإسلام على ضرورة إن يكون الولد سليما معافى فقد روى أبو داوود في سننه عن أسماء بنت يزيد بن السكن ﵂ قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تقتلوا أولادكم سرا فان الغْيل يدرك الفارس فيدثره عن فرسه**»(63)(64)، فالطفل الذي يرضع لبن الحامل تضعف قوته ويحمل عنصر الضعف.

قال العلماء: إن لبن الحامل فيه داء يعوق نمو الطفل ويذهب بنظرته.

وربما يشاهد ذلك باديا على بعض الأطفال لما يعتريهم من ضعف واضمحلال وذبول ونحو ذلك.

خاتمة بأهم النتائج

من خلال عرض موضوع البحث ومراجعة الآراء والأدلة يمكن استخلاص النتائج الآتية:

1. الولد حق مشترك بين أطرف ثلاثة هم: الوالد– الوالدة– الأمة.
2. جواز العزل (تنظيم النسل) عند جمهور الفقهاء لأسباب بعضها يرجع إلى حق الزوج وبعضها يرجع إلى حق المرأة كالخوف من الحمل لمرض أو نحوه.
3. القائلون بجواز تنظيم النسل استندوا في قولهم هذا إلى أدلة صحيحة وصريحة كما استندوا إلى حجج عقلية منها الخوف على الزوجة سيما إذا كانت مرضعا أو خشية على الأولاد من الضياع وسوء التربية أو لعدم رغبتهم بالإنجاب خاصة من الإماء أو من زوجة مريضة أو مصابة بعدوى قد تنسحب على الولد.

4- اختلفوا في العزل هل يكون بموافقة المرأة أم بإرادة الرجل دون الرجوع إلى إذنها والأحاديث الصحيحة في البخاري ومسلم وغيرهما وكذا الوقائع من الصحابة رضوان الله عليهم تشير إلى أن للرجل حق العزل دون التطرق إلى موافقة المرأة من عدمها.

5- فساد الزمان وتدهور الأخلاق سبب من أسباب تنظيم النسل خوفا على الأولاد من الضياع والانحراف وهذا ما قال به المتأخرون من فقهاء الحنفية. مستندين في ذلك على قاعدة شرعية وهي (تغير الأحكام بتغير الزمان).

6- ينبغي بان يكون العزل في حالات معينة وعند الضرورة ولا يصل إلى القول بالمنع أي منع النسل كما ذهب إلى ذلك الإمام الغزالي لان في ذلك تجاوز على حق الأمة في التناسل والتكاثر. كما أن فيه تجاوزا على حق المرأة في لذة الجماع وكذلك حقها في الولد.

7- أدلة الإمام ابن حزم ومن وافقه في قولهم بتحريم العزل لا تقوى على معارضة أدلة الجمهور القائلين بالجواز.

8- إسقاط الحمل بعد نفخ الروح فيه حرام باتفاق الفقهاء أي بعد مرور أربعة أشهر عليه وهناك عقوبة من الشارع الحكيم على إسقاط الجنين بعد هذه المدة. لكن الفقهاء اختلفوا في إنزال الجنين قبل هذه المدة أي قبل أن يتخلق وتنفخ فيه الروح فمنهم من أجاز ذلك ومنهم من كره لان الجنين بعدما استقر في الرحم مآله الحياة فتكون الحياة من حقه وحرمانه منها حرمه البعض وكرهه البعض الآخر. وقيده بعضهم بالضرورة ووجود ما يستدعي ذلك كان يشكل الحمل خطورة على صحة الأم ونحو ذلك.

9- يجوز للمرأة أن تتعاطى الأدوية لغرض تنظيم النسل عند جمهور الفقهاء ولا يجوز لغرض قطع النسل عندهم.

10- التناسل والتكاثر أمر يحث عليه الإسلام لان فيه قوة ومنعة الأمة الإسلامية فالقوة في الكثرة لكن شريطة أن تكون كثرة سليمة معافاة من الأمراض والعقد لا كثرة هزيلة معقدة لا يستفيد منها الإسلام لأنها خائرة القوى منهزمة في داخلها يوشك أن تتداعى عليها الأمم كما هو حال امتنا الإسلامية اليوم.

الهوامش

(1) سورة النساء: آية 83.

[2] العزل: هو النزع بعد الإيلاج لينزل خارج الفر ج. انظر نيل الاوطار للشوكاني : 347/6، سبل السلام: 145/3، المغني لابن قدامه: 132/8.

[3] فتح الباري لابن حجر العسقلاني : 384/9، المغني والشرح الكبير لابن قدامه : 133/8، 134، المنتقى للباجي: 142/4.

[4] فقه السنة: 194/2.

[5] سنن الترمذي: 443/3.

[6] سنن الترمذي: 443/2.

[7] يعني الحنفية.

[8] زاد المعاد في هدي خير العباد للإمام ابن قيم الجوزية: 17/4، المنتقى للباجي: 142/4.

[9] المغني والشرح الكبير لابن قدامه المقدسي : 133/8، المنتقى : 142/4، فتح الباري 384/9.

[10] المنتقى شرح موطأ الإمام مالك للباجي: 142/4، زاد المعاد لابن القيم: 17/4.

[11] المصادر السابقة.

[12] إحياء علوم الدين للامام أبي حامد الغزالي: 51/2–52، فتح الباري: 384/9، فقه السنة: 194/2.

[13] الهداية– شرح بداية المبتدئ للميرغيناني : 87/4. فتح القدير للكمال ابن الهمام : 231/22.

[14] أعلام الموقعين عن ربّ العالمين لاب ن القيم الجوزية : 3/3، 205/4، فتح القدير : 295/7. فقه السنة: الصفحة السابقة، الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت: 202.

[15] هوالإمام المحدث أبو حاتم محمد بن حبان البستي صاحب الصحيح والتصانيف المفيدة المتوفى سنة 354هـ. ينظر: تدريب الراوي للسيوطي: 79.

[16] المحلى لابن حزم: 70/10–71.

[17] صحيح البخاري بشرح العسقلاني: 380/9.

[18] صحيح مسلم بشرح النووي: 14/10.

[19] فقه السنة: 194/2.

[20] سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام للأمير الصنعاني: 146/3.

[21] المصدرالسابق، وإحياء علوم الدين للإمام الغزالي: 51/2.

[22] فتح الباري لابن حجر العسقلاني: 384/9.

[23] الحديث رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والدارمي في مسنده والبغوي في معجمه، ورواه أبو داوود في المراسيل بلفظ بنحوه عن أبي نجيح. قال العراقي : وأبو نجيح اختلف في صحبته . انظر تخريج العراقي على الإحياء : 22/2.

[24] إحياء علوم الدين: 52/2.

[25] صحيح مسلم بشرح النووي: 17/10.

[26] المصدر السابق، صحيح البخاري بشرح العسقلاني: 380/9–381.

[27] المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: 142/4، إحياء علوم الدين: 52/2.

[28] سورة المؤمنون: آية 12–14.

[29] قال ذلك ابن عباس حينما سئل عن العزل فدعا جارية له فقال : اخبريهم فكأنما استحيت فقال، هو ذلك أما أنا فافعله. ويبدو أن ذلك مع الإماء، لكن روى ابن القيم في زاد المعاد إباحة العزل عن الحرة أيضا عن جمع من الصحابة وذكر منهم : ابن عباس. فان صح عنه هذا النقل فتكون الروايتان متعار ضتين. والله اعلم. انظر: المنتقى للباجي : 143/4، زاد المعاد لابن القيم: 16/4، المغني لابن قدامه: 133/8، نيل الاوطار: 347/6.

[30] الهداية للمرغيناني: 87/4، حاشية رد المحتار على الدر المختار: 192/3.

[31] الوأد الخفي: سمي خفيا لأنه يتعلق بالقصد فقط ولأنه قطع طريق الولادة كما يقتل المولود بالوأد. انظر: فتح الباري : 386/9، نيل الاوطار للشوكاني : 349/6، شرح صحيح مسلم للنووي: 9/10.

[32] رواه مسلم في صحيحه. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي: 17/10.

[33] صحيح مسلم بشرح النووي: 10/10.

[34] المحلى لابن حزم: 10/70−71.

[35] المنتقى شرح الموطأ: 4/142، زاد المعاد لابن القيم: 4/17.

[36] فتح الباري : 9/386، شرح صحيح مسلم للنووي : 10/9، المنتقى للباجي : 4/143، زاد المعاد: 3/16−17، المغني لابن قدامة: 8/132−134، المحلى: 10/7−71.

[37] نيل الاوطار للشوكاني : 6/346−350، وانظر : تفصيل ذلك وغيره في : فتح الباري لابن حجر العسقلاني: 9/384، شرح صحيح مسلم للنووي: 10/9.

[38] سورة النحل: آية 58.

[39] مر ذكره في ص6.

[40] اخرج الترمذي عن جابر بن عبد الله قال : «كانت لنا جواري وكنا نعزل فقالت اليهود : إن تلك الموؤدة الصغرى، فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «**كذبت اليهود، لو أراد الله خلقه لم تستطع رده** » وفي لفظ آخر «**إن الله إذا أراد أن يخلقه، فلم يمنعه** ». انظر : سنن الترمذي: 3/443، فتح الباري: 9/385.

[41] نيل الأوطار للشوكاني: 6/349.

[42] فتح الباري: 9/384، ونيل الأوطار، الصفحة السابقة.

[43] المصدر السابق: 6/347.

[44] الغرة بتشديد الراء: اسم للعبد يقال: غرة عبد أو أَمَة انظر: المغني لابن قدامه: 9/535.

[45] إحياء علوم الدين: 2/51.

[46] فتح القدير: 22/231.

[47] حاشية رد المحتار على الدر المختار: 27/111.

[48] هذه قطعة من حديث ابن عباس ﷺ وسيأتي ذكره بعد قليل.

[49] الإسلام عقيدة وشريعة: 204.

[50] سبل السلام للأمير الصنعاني: 3/146، فتح الباري: 9/386.

[51] فقه السنة للسيد سابق: 2/195.

[52] هذه قطعة من حديث رواه الشيخان في اللؤلؤ والمرجان : 207/3، وأبو داود في سننه : 530/2.

[53] سورة النحل: آية 72.

[54] سورة الكهف: آية 46.

[55] ذكره الغزالي في الإحياء : وقال عنه العراقي : إسناده ضعيف . ورواه أبو داوود بلفظ «**تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الأمم**». وانظر إحياء علوم الدين: 22/2، سنن أبي داوود: 473/1.

[56] ذكره الغزالي في الإحياء: وقال عنه العراقي: أخرجه ابن حيان في الضعفاء من رواية بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ولا يصح. إحياء علوم الدين: 26/2.

[57] إحياء علوم الدين للإمام الغزالي: 2/51−52.

[58] الهداية: 87/4.

[59] نقلا عن كتاب: الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت: 207.

[60] سورة النساء: آية 1.

[61] سورة الحجرات: آية 13.

[62] سنن أبي داوود: 426/2، ومسند الإمام احمد: 287/5.

[63] يقال : دعثر الحوض إذا هدمه والمعنى يصرعه ويسقطه، والغيل : الإرضاع في زمن الحمل أو عند الجماع.

[64] سنن أبي داود: 336/2.

المصادر والمراجع

1 -إحياء علوم الدين ، تصنيف الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ، المتوفى سنة (505هـ)، وبذيله كتاب المغني عن حمل الإسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة (806هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت− لبنان.

2 الإسلام عقيدة وشريعة، للإمام الأكبر محمود شلتوت، دار الشروق.

3 أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تأليف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيّم الجوزية، المتوفى سنة (715هـ)، دار الجيل، بيروت.

4 تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

5 الدر المختار شرح تنويرالأبصار، الحصكفي المتوفى سنة (1088هـ)، وتنوير الأبصار للتمرتاشي.

6 رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار للفقيه محمد أمين الشهير بابن عابدين، المتوفى سنة (1252هـ)، وهو مطبوع مع الدر المختار في مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده في مصر، ط2، 1386هـ.

7 زاد المعاد في هدي خير العباد، للإمام الحافظ أبي عبد الله بن قيم الجوزية، المتوفى سنة (751هـ)، ط2، 1392هـ/1972م.

8 سبل السلام شرح بلوغ المرام، السيد الإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأمير المتوفى سنة (1182هـ)، وبلوغ المرام من تأليف الحافظ احمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط5، 1391هـ/1971م.

9 سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الازدي السجستاني مع تعليقات الأستاذ الشيخ احمد سعد علي على الكتاب المذكور، ط1، 1371هـ/1952م.

10 سنن الترمذي، الجامع الصحيح لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى سنة (279هـ)، تحقيق: وشرح الأستاذ احمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

11 شرح صحيح مسلم، الإمام محي الدين بن شرف النووي المتوفى سنة (676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط2، 1392هـ/1972م.

12 -الفتاوى البزازية للشيخ محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردي الحنفي المتوفى سنة (827هـ)، وهوي مطبوعة على هامش الفتاوى الهندية.

13 -الفتاوى الخانية (فتاوى قاضي خان)، للإمام فخر الملة والين قاضي خان الفرغاني محمود الأوز جندي المتوفى سنة (592هـ)، وهي مطبوعة على هامش الفتاوى الهندية.

14 -فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (852هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1410هـ/ 1989م.

15 -فتح القدير، الإمام كمال الدين المعروف بابن الهمام الحنفي المتوفى سنة (861هـ)، مع تكملته لمؤلفها شمس الدين المعروف بقاض زاده المتوفى سنة (988هـ)، وهما مطبوعان مع كتاب الهداية.

16 -فقه السنة، السيد سابق، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1391هـ/1971م.

17 -اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، لمحمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة.

18 -المحلى، للإمام أبي محمد علي بن احمد بن حزم المتوفى سنة (456هـ)، اشترك في طباعته: دار الجيل، بيروت- دار الآفاق الجديدة، بيروت.

19 -مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت.

20 -المغني، الإمام أبي محمد بن عبد الله بن احمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة (620هـ)، مع الشرح الكبير على متن المقنع، الشيخ شمس الدين ابي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر ابن قدامة المقدسي ، المتوفى سنة (682هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

21 -المنتقى، شرح موطأ الإمام مالك بن انس ، القاضي ابي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، المتوفى سنة (494هـ)، دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن ط1، بيروت- لبنان.

22 –نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة (1255هـ)، والمنتقى للإمام مجد الدين ابي البركات عبد السلام ابن تيمية الحراني المتوفى (652هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع ، بيروت– لبنان، ط2، 1403هـ/1983م.

23 –الهداية شرح بداية المبتدئ، شيخ الإسلام برهان الدين أبي الحسن على بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني، المتوفى سنة (593هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة.

مفهوم الشر
في العقيدة الإسلامية

د.عبد الله عبد المطلب عبد الحميد النعيمي
كلية الآداب/ قسم علو م القرآن

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد : فإني بعد كثرة اطلاعي على أمّ ات كتب علم الكلام في دراستي لمرحلتي الماجستير والدكتوراه وجدتُ أن مما ينبغي تحرير الكلام حوله هو المصطلحات المستعملة في هذا العلم، ولاسيما تلك المصطلحات المنتشرة بين عوام الناس وخواصهم.

ومن هذه المصطلحات مصطلح الشر الذي اشتط الكلام حوله عند البعض حتى وصفوا الله بما لا ينبغي ونسبوا إليه ما لا يليق به وبحكمته حتى أصبح غامضاً عند بعض المسلمين ومشوهاً عند آخرين.

وهذا ما دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع فجاء البحث بعنوان : (الشر دراسة عقائدية).

والإشكالية الواردة في الموضوع هي : ما هو الشر؟ ومن هو موجده؟ وما ا لحكمة من إيجاده؟

وللإجابة على هذه التساؤلات لابد من الإجابة على تساؤل مهم، وهو ما هي حقيقة الشر؟ أهو أمر مطلق أم نسبي؟

ومن هنا جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وكالآتي : المقدمة عرضتُ فيها المشكلة التي أريد معالجتها في البحث، وسبب اختياري الموضوع وخط ة البحث، والمبحث الأول خصصتُه للتعريف بالشر وبيان أهو مطلق أم نسبي، أما المبحث الثاني فقد تكلمتُ فيه على موجِد الشر ومصدره، وأما المبحث الثالث فكان لعرض نماذج من الشر الوجودي المقيَّد، وفي الخاتمة عرضتُ أهمَّ ما توصلتُ إليه من نتائج.

وأسأل الله سبحانه أن يجعل بحثي هذا وأن يتقبله مني؛ إنه سميع مجيب.

المبحث الأول
التعريف بالشر

مدخل:

للتعريف بالشر لابد من بيان حقيقة الشر، وبيان أنواعه، ولذلك قسمت هذا المبحث على مطلبين: **المطلب الأول:** تعريف الشر. **المطلب الثاني:** أنواع الشر.

المطلب الأول: تعريف الشر

الشر في اللغة:

قال ابن منظور: «الشر السوء، والفعل للرجل الشرير والمصدر الشرارة، والفعل: شرَّ يشرُّ، وقوم أشرار ضد الأخيار»(1).

وقال الرازي: «الشر ضد الخير. يقال: (شَرَرْتَ يا رجل) بفتح الراء وكسرها لغتان (شراً) و(شراراً) و(شرارة) بفتح الشين في الكل، و (فلان شَرُّ الناس) ولا يقال: (أشر الناس) إلا في لغة رديئة، و(قوم أشرار و أشراء) كأشداء. قال يونس: واحد الأشرار رجل شر كزند وأزناد. وقال الأخفش: واحدها شرير كيتيم وأيتام»(2).

مما تقدم يظهر أن لفظ الشر يُستعمل في لغة العرب استعمالين:

الاستعمال الأول: أن يكون اسماً، كما في قولهم: (المالُ شَرٌّ لزيد).

الاستعمال الثاني: أن يكون وصفاً، بمعنى أفعل التفضيل، كما في قولهم: (فلانٌ شرُّ الناسِ)(3).

والشر في كلا الاستعمالين يعني ما يرغب عنه الكل كما أن الخير هو الذي يرغب فيه الكل على حد تعبير الراغب الأصفهاني(4).

الشر في الشرع:

إن معنى الشر في الشرع لا يختلف عنه في لغة العرب، فالشر ما ينبغي أن يرغب عنه كلُّ أحد، كما سبق ذكره عن الراغب الأصفهاني قبل قليل، ويمكن أن يقال: إن هذا تعريف بالرسم، أي: بغايته.

وأما تعريفه بالحد- أي: بحقيقته- فقد ذكر الجرجاني أن الشر: «عبارة عن عدم ملائمة الشيء للطبع»(5).

فقوله : (عدم ملائمة الشيء) يعني أن الشر أمر اعتباري، فهو عرض وليس بجوهر.

وقوله (للطبع) يعني طبيعة البشر، وقد يعترض معترض فيقول : كيف يكون طبع البشر مقياساً للخير والشر وهو غير منضبط ويختلف من إنسان لآخر؟ والجواب أن المقصود بالطبع هنا الفطرة التي خلق الله الناس عليها، هذه الفطر التي جعلها الله تستحسن الحسن وتستقبح القبيح . ومن هذا المنطلق قال عبد الله بن مسعود ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[6] وقد استدل فخر الدين الرازي بهذا القول على شرعية ما استحسنته عقول الناس في مواضع من تفسيره[7].

المطلب الثاني: أنواع الشر

قال الراغب الأصفهاني : «والخير ضربان : خير مطلق وهو أن يكون مرغوبا فيه بكل حال وعند كل أحد، كما وصف ﷺ به الجنة فقال : «**لا خير بخير بعده النار ولا شر بشر بعده الجنة**». وخير وشر مقيدان وهو أن يكون خيراً لواحد شراً لآخر، كالمال الذي ربما يكون خيراً لزيد وشراً لعمرو؛ ولذلك وصفه الله تعالى بالأمرين فقال في موضع ﴿**إِن تَرَكَ خَيْرًا** ﴾ وقال في موضع آخر ﴿ **أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ** ﴾ وقوله تعالى ﴿**إِن تَرَكَ خَيْرًا** ﴾ أي مالا»[8].

وبناء على هذا النص يمكن أن نقول: إن الشر ينقسم على قسمين:

القسم الأول: شرٌّ مطلق، وهو أن يكون مرغوباً فيه بكل وعند كل أحد . وهذا القسم من قسمي الشر هو الشر المعدوم (أو الشر العدمي)، كعدم الحياة وعدم العلم وعدم السمع وعدم البصر وعدم العمل الصالح[9].

القسم الثاني : شرٌّ مقيد (أو نسبي)، وهو أن يكون شراً لشخص دون آخر أو في حين دون آخر . وهو الشر الوجودي، وذلك كالألم، وهذا القسم من قسمي الشر ليس شراً على الإطلاق ولا شراً محضاً، بل هو شر في حقِّ مَنْ تألم به، فهذا الشر هو بحسب العبد المضاف إليه؛ فقد يكون الأمر الواحد شراً لشخص خيراً لآخر، وذلك أنه إذا أصاب العبدَ شرٌّ سُرَّ قلبُ عدوِّهِ فهو شر لهذا خير لهذا، «وليس في خلق الله تعالى ما يؤلم الخلق كلَّهم

دائماً ولا ما يؤلم جمهورَهم دائماً... فلم يكن في الموجودات التي خلقها الله ما هو شر مطلقاً عاماً»[10].

قال ابن تيمية : «... فعُلم أن الشَّرَّ المخلوقَ الموجودَ شرٌّ مقيَّدٌ خاصٌّ وفيه وجه آخر هو به خير وحسن وهو أغلب وجهيه، كما قال تعالى ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ وقال تعالى ﴿ صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَىۡءٍ ﴾وقال تعالى ﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ﴾ وقال ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴾. وقد علم المسلمون أن الله لم يخلق شيئاً ما إلا لحكمة فتلك الحكمة وَجْهُ حُسْنه وخيره، ولا يكون في المخلوقات شرٌّ محضٌّ لا خير فيه ولا فائدة فيه بوج ه من الوجوه. وبهذا يظهر معنى قو له «**والشر ليس إليك**» وكون الشر لم يُضَفْ إلى الله وحده، بل إما بطريق العموم أو يضاف إلى السبب أو يحذف فاعله»[11].

المبحث الثاني
مصدر الشر وموجده

عن عَلِيِّ بن أبي طَالِبٍ ﷺ عن رسول اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ كان إذا قام إلى الصَّلَاةِ قال : «**وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وما أنا من الْمُشْرِكِينَ... لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ في يَدَيْكَ وَالشَّرُّ ليس إِلَيْكَ...**»[12].

قال النووي تعليقاً على هذا الحديث: «قال الخطابي وغيره : فيه الإرشاد إلى الأدب في الثناء على الله تعالى ومدحه بأن يُضاف إليه محاسن الأمور دون مساو يها على جهة الأدب. وأما قوله (**والشر ليس إليك**) فمما يجب تأويله ؛ لأن مذهب أهل الحق أن كل المحدثات فعل الله تعالى وخلقه سواء خيرها وشرها ، وحينئذ يجب تأويله وفيه خمسة أقوال : أحدها معناه لا يُتقرَّب به إليك »[13]؛ قاله الخليل بن أحمد والنضر بن شميل و إسحق بن راهويه ويحيى بن معين وأبو بكر بن خزيمة والأزهري وغيرهم.

والثاني حكاه الشيخ أبو حامد عن المزني وقاله غيره أيضا : معناه: لا يُضاف إليك على انفراده؛ لا يقال: يا خالق القردة والخنازير ويا رب الشر ونحو هذا ، وان كان خالق كل شيء ورب كل شيء. وحينئذ يدخل الشر في العموم[14].

والثالث معناه: والشر لا يصعد إليك إنما يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح[15].

والرابع معناه : والشر ليس شراً بالنسبة إليك ؛ فإنك خلقته بحكمة بالغة، وإنما هو شر بالنسبة إلى المخلوقين.

والخامس حكاه الخطابي أنه كقولك : فلان إلى بني فلان؛ إذا كان عداده فيهم أو صفوه إليهم»[16].

ولا مانع عندي من حمل الحديث الشريف على جميع هذه المعاني، طالما أمكن حمل النص عليها، ولكنني أودُّ التوقف عند القول الرابع، فإنه هو المتصل بموضوع بحثي، فأقول:

ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الله تعالى خالق كل شيء بإرادته، وأنه لا يكون في ملكه ما لا يريد، سواء في ذلك الخير والشر، كما ذكر النووي . وهنا يأتي السؤال : كيف يكون الله خالقاً للشر ومريداً له مع كون الشر يخالف حكمة الله ورحمته في الظاهر؟ والجواب ما أشار إليه النووي في القول الرابع.

ولتفصيل القول في الجواب أقول: لقد تقدم أن الشر على قسمين:

القسم الأول : شر مطلق، وهو الشر العدمي، وهو ليس موجوداً، لذا فلا يُنسب إلى الله تعالى، فالله خالق كلِّ شيء، والعدم ليس شيئاً[17]، فالله ليس خالقاً للشر العدمي . وقد فصل ابن تيمية القولَ في عدم نسبة هذا القسم من الشر إلى الله تعالى في كلام بديع[18].

القسم الثاني: شر مقيد، وهو الشر الوجودي، يقول ابن تيمية: «وأما إن كان الشيء موجوداً كالألم وسبب الألم فينبغي أن يُعرف أن الشَّرَّ الموجود ليس شراً على الإطلاق ولا شراً محضاً، وإنما هو شرٌّ في حق مَنْ تألم به، وقد تكون مصائبُ قوم عند قوم فوائدَ، ولهذا جاء في الحديث ... «**آمنتُ بالقَدَر خيرِهِ وشَرِّه وحلوه ومُرِّه** »[19]، وفي الحديث الذي رواه أبو داود[20] «**لو أنفقت ملء الأرض ذهبا لما قبله منك حتى تؤمن بالقدر خيره وشره وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك** » فالخير والشر هما بحسب العبد المضاف إليه كالحلو والمر سواء، وذلك أن من لم يتألم بالشيء ليس في حقه شراً ومن تنعَّم به فهو في حقه خير كما كان النبي ﷺ يُعَلِّمُ مَنْ قصَّ عليه أخوه رؤيا أن يقول: «**خيراً تلقاه وشراً توقاه، خيراً لنا وشراً لأعدائنا**» فإنه إذا أصاب العبدَ شرٌّ سُرَّ قلب عدوه فهو خير لهذا وشر لهذا، ومن لم يكن له ولياً ولا عدواً فليس في حقه خيراً ولا شراً. وليس في مخلوقات الله ما يؤلم الخلقَ كلَّهم دائماً ولا ما يؤلم جمهورَهم دائماً ، بل مخلوقاته إما منعمة لهم أو

لجمهورهم في أغلب الأوقات كالشمس والعافية ، فلم يكن في الموجودات التي خلقها الله ما هو شرٌّ مطلقاً عاماً. فعُلم أن الشرَّ المخلوق الموجود شرٌّ مقيَّد خاصٌّ، وفيه وجه آخر هو به خير وحسن وهو أغلب وجهيه كما قال تعالى ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ وقال تعالى ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وقال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ وقال ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾. وقد علم المسلمون أن الله لم يخلق شيئاً ما إلا لحكمة، فتلك الحكمة وجه حُسْنه وخيرُه، ولا يكون في المخلوقات شرٌّ محض لا خير فيه ولا فائدة فيه بوجه من الوجوه، وبهذا يظهر معنى قوله : (والشر ليس إليك) وكون الشر لم يضف إلى الله وحده بل إما بطريق العموم أو يضاف إلى السبب أو يحذف فاعله»[21].

وابن تيمية يعني بآخر كلامه أن الشر لم يضف إلى الله تعالى في القرآن الكريم إلا على أحد هذه الوجوه:

الوجه الأول: على طريق العموم، كقوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

الوجه الثاني: أن يضاف إلى السبب، كقوله تعالى ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾.

الوجه الثالث : أن يحذف الفاعل، كقول الجن ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾[22].

ومما يتصل بهذا الموضوع اتصالاً وثيقاً ما جاء في بعض الأحاديث من وصف قدر الله بكونه خيراً وشراً، ففي حديث عمر بن الخطاب ﷺ حول سؤال جبريل ﷺ للنبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، وفيه أن جبريل ﷺ لما سأل النبي ﷺ أجابه بقوله ﷺ[23]. فكيف يوصف القدر بالشر مع أنه من فعل الله تعالى؟!

والجواب عن هذا التساؤل أن يقال : إن الشر في المقدو ر وليس في التقدير، والتقدير هو الذي ينسب إلى الله تعالى، وهو خير وحكمة، وليس شراً، فالمفعول الذي هو شر قد يكون شراً في نفسه، لكنه خير من جهة أخرى، وعلى ذلك يكون الشر في هذا المقدور شراً إضافياً وليس شراً مطلقاً كما سبق بيانه.

مما سبق يظهر لنا أن الخير هو الأصل في خلق الله، وأن الشر أمر نسبي وليس مطلقاً وهو مغمور في بحر من الخير، والكل خلق لله سبحانه، خلقه الله لحِكَم عظيمة . وقد يتساءل متسائل فيقول: هل الله يحب الشر الذي خلقه بإرادته؟

وللإجابة على هذا التساؤل لابد من بيان مذاهب العلماء في المحبة والإرادة أ هما واحد أم بينهما تباين؟ أو بعبارة أخرى : هل إرادة الله للشيء تستلزم محبته له ورضاه عنه؟ هذا ما سأبينه في المبحث الآتي.

المبحث الثالث
إرادة الله ومحبته

إن قضية إرادة الله تعالى ورضاه والفرق بينهما من المسائل التي اختلفت فيها المدارس الكلامية؛ فزلت فيها بعض المذاهب الكلامية كالمعتزلة والجبرية فسوت بينهما، وجعلت كل ما يريده الله تعالى موضع رضاه ومحبته، وبهذا نفوا إرادة الله ومشيئته لما يريده ويفعله كثير من الناس من الكفر والمعاصي[24].

والذي ذهب إليه أهل السنة والجماعة أن بين الإرادة والرضا فرقاً وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والأمر، فقد يريد الله شيئاً لكن لا يحبه ولا يرضاه، ودليل ذلك قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾[25]، «فكفر أبي جهل مثلاً داخل في مرادات الله عز وجل ... وغير داخل في ما يرضي الله عز وجل وفيما قد أمر به، لدلالة الآية الصريحة على ذلك»[26].

وهذا ما نقله العلماء والباحثون قديماً وحديثاً عن أهل السنة والجماعة؛ قال التفتازاني: «مذهب أهل الحق أن كل ما أراده الله تعالى فإنه كائن، وأن كل كائن فهو مراد له وإن لم يكن مرضياً ولا مأموراً به، بل منهياً عنه»[27].

وقال الدكتور محسن قحطان: «والذي عليه أهل السنة والجماعة أن الله تعالى مريد للمعصية والكفر من العبد غير راضٍ بهما، وأن جميع الكائنات خيرها وشرها بقضاء الله وقدره مريد لها، ويكره المعاصي مع أنه سبحانه مريد لها لحكمة يعلمها جل وعلا، وإلى هذا ذهب أهل الحق قاطبة»[28].

ولتوضيح ذلك ضرب بعض العلماء المعاصرين مثلاً- ولله المثل الأعلى- فقال: «خادم عندك في الدار، تريد أن تعلم مدى صدقه وأمانته في الخدمة والمعاملة، ولكي تصل إلى بغيتك هذه تعطيه مبلغاً من المال تبعثه إلى السوق لشراء بعض الحوائج وتفسح له المجال أن يتصرف كما يشاء دون أن تضع عليه رقيباً أو تضيق عليه السبيل... إنك لم ترد إطلاق يده بالتصرف بمالك كما يشاء إلا وأنت مريد لظهور نتيجة ذلك أياً كانت النتيجة سواء كنت تحبها وترضاها أم لا»[29]. وقال أيضاً: «إنني بكل تأكيد لا أحب من تلميذي أن يكون مخفقاً في دراسته غير ناجح فيها، وأظل أكرر على مسامعه الأمر بالدراسة وبذل الجهد، ومع ذلك فأنا عندما أريد أن أختبره في نهاية العام فإن إرادتي تسري من غير شك إلى النتيجة التي سيكشف عنها ذلك الاختبار، وإذاً فأنا أريد بذلك ظهور النتيجة أياً كانت نجاحاً أم رسوباً، ولا يمكن أن يعتقد عاقل من الناس أن تناقضاً قد وقع بين ما كنتُ آمره به من الاجتهاد وما أريده اليوم من النتيجة التي تفصح عن واقع أمره. وهكذا ينبغي أن تعلم أن الإرادة لا تستلزم الأمر ولا الرضا بالشيء المراد»[30].

وقد حكى بعض العلماء اختلاف الأشاعرة في التفريق بين المحبة والإرادة، قال النووي رحمه الله تعالى: «مذهب أهل الحق الإيمان بالقدر وإثباته، وأن جميع الكائنات خيرها وشرها بقضاء الله تعالى وقدره وهو مريد لها كلها، ويكره المعاصي مع أنه مريد لها لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى . وهل يقال : إنه يرضى المعاصي ويحبها؟ فيه مذهبان لأصحابنا المتكلمين حكاهما إمام الحرمين وغيره؛ قال إمام الحرمين في (الإرشاد): مما اختلف أهل الحق في إطلاقه ومنع إطلاقه المحبة والرضا ؛ فقال بعض أئمتنا : لا يطلق القول بأن الله تعالى يحب المعاصي ويرضاها لقوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ قال: ومن حقق من أئمتنا لم يلتفت إلى تهويل المعتزلة له بل قال : الله تعالى يريد الكفر ويحبه ويرضاه والإرادة والمحبة والرضا بمعنى واحد . قال: وقوله تعالى : ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ المراد به العباد الموفقون للإيمان، وأضيفوا إلى الله تعالى تشريفاً لهم كقوله تعالى : ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ أي: خواصهم لا كلهم والله أعلم»[31].

فكلام النووي يشير إلى اختلاف الأشاعرة في التفريق بين المحبة والإرادة إلى مذهبين:

المذهب الأول: عدم التفريق بين المحبة والإرادة، وهو ما ذهب إليه الجويني.

المذهب الثاني : التفريق بين المحبة والإرادة، وأصحاب هذا المذهب يرون أن الله تعالى قد يخلق بإرادته ما لا يحبه ولا يرضاه، وهذا ما يميل إليه النووي.

ولا أريد التفصيل في هذين القولين وفي بيان أدلتهما، إلا أنني أرى أن القول الثاني هو الأرجح إن شاء الله تعالى وهو مذهب جمهور أهل السنة.

بقي أن أجيب على السؤال المهم في هذا الموضع، وهو : ما هي الحكمة من خلق الله تعالى للشر؟

وللإجابة على هذا التساؤل أضرب أمثلة على الشر محاولاً التعرف على حكمة الله تعالى من خلقها، وهذا ما سأتناوله في المبحث الآتي إن شاء الله؛ حيث سأضرب خلق الشيطان وخلق المصائب والآلام مثالاً على الشر المخلوق.

المبحث الثالث

الحكمة من خلق الشر، الشيطان والمصائب والآلام أنموذجاً

توطئة:

قبل البدء بهذا المبحث أود أن أورد إجابة عامة أجمل بها الحكمة من خلق ما يظهر لنا أنه شر، فأقول : لابد من التذكير بأن الله تعالى لا يفعل إلا ما يريد كما قال : ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ ﴾، ومعلوم أن المراد على قسمين: مراد لنفسه، ومراد لغيره.

فالمراد لنفسه مطلوب محبوب لذاته وما فيه من الخير، فهو مراد إرادة الغايات والمقاصد. والمراد لغيره قد لا يكون مقصوداً للمريد ولا مصلحة فيه بالنظر إلى ذاته، وإن كان وسيلةً إلى مقصود المريد ومراده، فهو مكروه له من حيث نفسه وذاته، ومراد له من حيث إفضاؤه وإيصاله إلى مراده، فيجتمع فيه الأمران : بغضه وإرادته، ولا يتنافيان لاختلاف متعلقهما، وهذا كالدواء الكريه إذا علم المتناول له أن فيه شفاءه، وقطع العضو المتآكل إذا علم أن في قطعه بقاء جسده، وكقطع المسافة الشاقة إذا علم أنها توصل إلى مراده محبوبه.

بل العاقل يكتفي في إيثار هذا المكروه وإرادته بالظن الغالب وإن خفيت عنه عاقبته، فكيف بمن لا تخفى عليه خافية، فهو سبحانه يكره الشيء ولا ينافي ذلك إرادته لأجل غيره، وكونه سبباً إلى أمر هو أحب إليه من فوته[32].

المطلب الأول: خلق إبليس[33]

سبق أن بينتُ أن اللَّه سبحانه وتعالى حكيم لا يخلق شيئًا عبثًا، ولا يفعل لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة. والله جل وعلا خالق الخير والشر، والشر في بعض مخلوقاته، لا في خلقه وفعله، وخلقُهُ وفعلُهُ وقدره خير كله؛ ولهذا تنزه ربنا سبحانه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه، فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها، وذلك خير كله، والشر وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شرًّا[34]، من هنا عُلم أن الشر ليس إليه سبحانه كما سبق بيانه.

فإذا أضيف هذا إلى ما سبق ذكره من تقسيم المراد إلى مراد لنفسه ومراد لغيره، علمنا أن خلق إبليس موافق لحكمة الله سبحانه، فهو تعالى خلق إبليس الذي هو مادة لفساد الأديان، وهو سبب لشقاوة كثير من العباد، ومع هذا فهو وسيلة إلى محابَّ كثيرة للرب تبارك وتعالى ترتبت على خلقه، وجودُها أحبُّ إليه من عَدَمِها، كما أن في خلقه حِكَماً عظيمة، لا يحيط بتفاصيلها إلا اللَّه سبحانه وتعالى، وتعجز العقول عن إدراكها؛ لذا اجتهد العلماء بذكر بعضها، ومن ذلك ما يأتي[35]:

الحكمة الأولى : إكمال مراتب العبودية لأنبيائه وأوليائه بمجاهدة إبليس وجنوده، ومخالفته ومراغمته، والاستعاذة بالله تعالى منه، واللجوء إليه جل وعلا أن يعيذ هم من شره وكيده، فيترتب لهم على ذلك من المصالح الدنيوية، والأخروية ما لا يحصل بدونه.

الثانية : أن المحبة والإنابة والتوكل والصبر والرضا ونحوها أنواع عظيمة من العبودية المحبوبة عند اللَّه سبحانه وتعالى إنما تتحقق بالجهاد وبذل النفس لله وتقديم محبته على كل ما سواه، فكان في خلق إبليس وجنوده قيام سوق هذه العبودية وتوابعها، وتتضمن من الفوائد ما لا يحصيه إلا اللَّه تعالى.

الثالثة : أنه سبحانه وتعالى يحب أن يُشْكَرَ بحقيقة الشكر وأنواعه، وأولياء اللَّه تعالى نالوا بوجود إبليس وجنوده وامتحانهم به من أنواع شكره ما لم يكن ليحصل لهم بدونه؛ ولهذا فإن شكر آدم عليه السلام – بعد أن ابتلي بعدوه ثم اجتباه ربه وتاب عليه وقَبِلَه – أعظم من شكره وهو في الجنة قبل أن يخرج منها.

الرابعة : أن عدو اللَّه إبليس محكٌّ امتحن اللَّه به خلقه، ليتبين به خبيثهم من طيبهم، فإنه سبحانه خلق النوع الإنساني من الأرض؛ وفيها السهل والحزن والطيب والخبيث، فلا بد أن

يُظْهَرَ فيهم ما كان في مادتهم، ولا بد من سبب يُ ظْهِر ذلك، وكان إبليس محكًّا يميز به الطيب من الخبيث، كما جعل اللَّه تعالى أنبياءه ورسله محكًّا لذلك التمييز.

الخامسة: أن خوف الملائكة والمؤمنين من ذنوبهم بعد ما شاهدوا من حال عدوِّ اللَّه إبليس ما شاهدوه وسقوطه وهبوطه مذمومًا مدحورًا يكون أقوى وأتم، ولا شك أن الملائكة لما شاهدوا ذلك حصلت لهم عبودية أخرى لله تعالى وخضوع آخر وخوف آخر.

السادسة : أن العباد ينالون ثواب مخالفة إ بليس وجنوده ومعاداتهم ونحو ذلك مما حصوله مشروط بالمعاداة والمخالفة، فأكثر عبادات القلوب والجوارح مرتبة على مخالفة عدو اللَّه.

السابعة : أن اتخاذ إبليس عدوًّا هو من أكبر أنواع العبودية وأجلّها، قال اللَّه تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ﴾(36). فاتخاذه عدواً أنفع شيء للعبد، وهو محبوب للرب سبحانه وتعالى.

الثامنة : إظهار كمال قدرة اللَّه تعالى في خلق الأسباب المتقابلة، مثل خلق جبريل وسائر الملائكة وخلق إبليس والشياطين، وهذا من شأن كمال الربوبية والقدرة النافذة، وإن كان شأن الربوبية كاملاً في نفسه، لكن خلق هذه الأسباب من لوازم كماله وملكه وقدرته وحكمته، فظهور تأثيرها وأحكامها تحقيقٌ لذلك الكمال.

التاسعة: أن خلق أحد الضدين من كمال حسن ضده؛ فإن الضد إنما يظهر حسنه الضد؛ فلولا القبيح لم تُعرف فضيلة الجميل، ولولا الفقر لم يُعرف قدر الغنى.

العاشرة : أن ظهور كثير من آياته وعجا ئب قدرته ولطائف صنعه حصل بسبب خلق من يضاد رسله ويكذبهم ويعاديهم ووقوع الكفر والشر منهم، مثل ظهور آية الطوفان والعصا واليد وفلق البحر وغير ذلك مما وجوده أحب إلى اللَّه تعالى وأنفع لأوليائه، فلولا كفر الكافرين وعناد الجاحدين لما ظهرت هذه الآيات الباهرة.

الحادية عشرة: أن اللَّه سبحانه وتعالى جعل إبليس عبرة لمن خالف أمره، وتكبر عن طاعته وأصر على معصيته، كما جعل ذنب أبي البشر عبرةً لمن ارتكب نهيه أو عصى أمره، ثم تاب وندم ورجع إلى ربه، فابتلى أبوي الجن والإنس بالذنب وجعل إبليس عبرةً لمن أصرَّ وأقام على ذنبه، وآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ عبرة لمن تاب ورجع إلى ربه.

الثانية عشرة : ظهور آثار أسمائه وصفاته وأفعاله المتضمنة لقهره وانتقامه وعدله وإعزازه وإذلاله، وكذا حلمه وعفوه ومغفرته وستره ونحو ذلك. فإن أسماءه وصفاته وأفعاله كمال، فلا بد من وجود متعلقها، ولولا خلق ما يك ره من الأسباب المفضية إلى ظهور آثارها لتعطلت تلك الحكم والفوائد . قال ابن أبي العز الحنفي : «وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى بقوله : **(لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون ويستغفرون فيغفر لهم)**(37)»(38).

الثالثة عشرة : أن من أسماء اللَّه تعالى الحكيم، وال حكمة من صفاته تعالى، وهي تستلزم وضع كل شيء موضعه الذي لا يليق به سواه، فاقتضت خلق المتضادات وتخصيص كل واحد منها بما لا يليق به غيره من الأحكام والصفات والخصائص، وهل تتم الحكمة إلا بذلك؟! فوجود هذا النوع من تمام الحكمة، كما أنه من كمال القدرة.

فلو قدر عدم ا لأسباب المكروهة لتعطلت آثار حكمته ولم تظهر لخلقه، ولفاتت الحِكَم والمصالح المترتبة عليها، وفواتها شرٌّ من حصول تلك الأسباب.

الرابعة عشرة: أن المادة النارية فيها الإحراق والعلو والفساد وفيها الإشراق والإضاءة والنور، فأخرج منها سبحانه هذا وهذا، كما أن الما دة الترابية فيها الطيب والخبيث والسهل والحزن والأحمر والأسود والأبيض، فأخر اج منها ذلك كله حكمة باهرة وقدرة قاهرة وآية دالة على وحدانيته وكماله وأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

الخامسة عشرة : أن حمده سبحانه وتعالى تام كامل من جميع الوجوه، فهو محمود عل ى عدله ومنعه وانتقامه، كما هو محمود على فضله وعطائه وإكرامه، فلله سبحانه الحمد التام الكامل على هذا وهذا، وهو يحمد نفسه على ذلك كله، ويحمده عليه ملائكته ورسله وأولياؤه، وما كان من لوازم كمال حمده وتمامه فله في خلقه وإيجاده الحكمة التامة، كما له عليه الحمد التام، فلا يجوز تعطيل حمده كما لا يجوز تعطيل حكمته.

المطلب الثاني: خلق المصائب والآلام

كثيراً ما يصاب الناس– مؤمنهم وكافرهم، صالحهم وفاجرهم– بالمصائب والآلام، تلك المصائب التي قسمت الناس إلى صنفين : صابرين وجازعين، وما من شك في أن هذه المصائب والآلام هي شرور في نفسها، وهنا يأتي السؤال : ما هي الحكمة من خلق هذه المصائب والآلام؟

إن من وراء خلق المصائب خيراً كثيراً، وحكماً عظيمةً، ولستُ هنا في صدد إحصاء هذه الحِكَم؛ فإن ذلك أمر ليس في مقدور إنسان، فحِكَم الله تعالى في خلقه لا يحصيها إلا هو، بل إن من مخلوقات الله ما لا يعلم حكمة خلقها إلا هو سبحانه.

ولتوضيح الحكمة من خلق المصائب أقول : إن الناس الذين تصيبهم المصائب والآلام على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: مسلمون صالحون. **والقسم الثاني:** مسلمون فاسقون. **والقسم الثالث:** كفار.

فأما القسم الأول فإن في المصائب التي تصيبهم خيراً كثيراً لهم في آجل أمرهم، فهي سبب في رفع درجاتهم في الآخرة، وربما كانت هذه المصائب تكفيراً للذنوب التي قد تقع منهم، وقد جاء في ذلك أحاديث صحيحة أذكر بعضها:

1. عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عن الطَّاعُونِ فَأَخْبَرَنِي **أَنَّهُ عَذَابٌ يَبْعَثُهُ الله على من يَشَاءُ ، وَأَنَّ اللَّهَ جَعَلَهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ ؛ ليس من أَحَدٍ يَقَعُ الطَّاعُونُ فَيَمْكُثُ في بَلَدِهِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُصِيبُهُ إلا ما كَتَبَ الله له إلا كان له مِثْلُ أَجْرِ شَهِيد**»[39].
2. وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**من يرد الله به خيراً يُصِبْ منه**»[40].
3. وعن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: «**ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا همٍّ ولا حَزَن ولا أذى ولا غمٍّ – حتى الشوكةُ يُشاكُها – إلا كفَّر الله بها من خطاياه**»[41].

كما أن في المصائب تذكيراً لهم بنعم الله تعالى عليهم؛ فإن النعمة ربما لا يحس بها العبد ما لم يفقدها ولو لبعض الوقت؛ قال ابن القيم : «وأجمع عقلاء كل أمة على أن النعيم لا يدرك بالنعيم وأن من رافق الراحة»[42] لذا فسلب النعمة يكون سبباً في تذكير العباد بفضلها، وهذا من شأنه أن يزيد العبدَ حباً لربه.

وفي المصائب التي تصيب عبادَ الله الصالحين فائدة عظيمة أخرى، فهي سبب في التجاء العباد إلى ربهم، واستشعارهم بالفقر التام إلى ربهم جل وعلا، وهذا ما يدعوهم إلى عبادة ربهم بعبادة الصبر على أقدار الله تعالى، وهذا ما يشير إليه النبي ﷺ بقوله: «**عجباً لأمر المؤمن إن أمره كلَّه له خير، وليس ذلك إلا للمؤمن : إن أصابته سرَّاء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له**»[43].

وأما القسم الثاني- وهم المسلمون الفاسقون- فإن في المصائب التي تصيبهم حِكَماً، منها أن هذه المصائب عقوبة معجَّلة لهم تُبعِد عنهم عقوبات الآخرة، ومعلوم أن عقوبة الدنيا أهون من عقوبة الآخرة، فمصائب الدنيا سبب لنفي عذاب الآخرة عن المسلمين، وهذه رحمة عظيمة من الله سبحانه، ومن الأدلة على أن مصائب الدنيا هي عقوبات على الذنوب قوله عز وجل : ﴿ وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾ ﴾[44].

قال الطبري في تفسير هذه الآية :«يقول تعالى ذكره: وما يصيبكم أيها الناس من مصيبة في الدنيا في أنفسكم وأهليكم وأموالكم (فبما كسبت أيديكم) يقول: فإنما يصيبكم ذلك عقوبةً من الله لكم بما اجترمتم من الآثام فيما بينكم وبين ربكم، (ويعفو) لكم ربكم (عن كثير) من إجرامكم فلا يعاقبكم بها»[45]، وعن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال: «ألا أحدثكم بحديث ينبغي لكل مؤمن أن يعيه؟ » قال الراوي عنه : فسألناه، فتلا هذه الآ ية ﴿ وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾ ﴾ قال: «ما عاقب الله تعالى به في الدنيا فالله أحلم من أن يُثَنِّي عليه بالعقوبة يوم القيامة، وما عفا الله عنه في الدنيا فالله أكرم من أن يعود عفوه يوم القيامة »[46]. وقال القرطبي رحمه الله : «قال علماؤنا: وهذا في حق المؤمنين فأما الكافر فعقوبته مؤخرة إلى الآخرة»[47]. فيا لها من رحمة؛ أن يعجل الله تعالى عقوبة المسلمين في الدنيا!

أما القسم الثالث فهم الكفار، وهؤلاء تكون المصائب عقوبة من الله تعالى؛ فعن أسامة بن زيد ﷺ عن رسول اللَّهِ ﷺ أنه قال: «**الطَّاعُونُ رِجْسٌ أُرْسِلَ على طَائِفَةٍ من بَنِي إِسْرَائِيلَ- أو على من كان قَبْلَكُمْ- فإذا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فلا تَقْدَمُوا عليه وإذا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بها فلا تَخْرُجُوا فِرَارًا منه** »[48]. ومن الأدلة على ذلك ما قصه الله تعالى في القرآن

الكريم من العقوبات الدنيوية التي أنزلها في الكفرة من أقوام الأنبياء السابقين جزاءً لهم على كفرهم ومعاداتهم للأنبياء.

على أن هذا يقع للكافرين في بعض الأحوال، وإلا فإن الغالب في عقوبات الكافرين أنها تكون في الآخرة، كما مرَّ معنا في قول القرطبي قبل قليل . ولكن قد تُعجَّل العقوبات عليهم تنكيلاً بهم، ولعل هذه العقوبات تكون سبباً في رجوع بعضهم عن الكفر.

ومن حِكَم الله تعالى في تعجيل بعض العقوبات على ال كافرين في الدنيا هو ما يحصل فيها من الموعظة للمؤمنين، وهذه هي أظهر الحِكَم لذكر الله تعالى لقصص الأقوام السابقين مع أنبيائهم، وقد صرح القرآن بهذه الحِكْمة في مواضع كثيرة، من ذلك أن الله سبحانه لما قص ما حصل لأصحاب السبت من اليهود من تحايل على شرع الله قال تعقيباً على ذلك : ﴿ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾ ﴾(49)؛ قال الزجاج في تفسير هذه الآية: «أي: يتعظ بها أهل التقوى فيلزمون ما هم عليه»(50).

وكذلك من الحِكَم ما يحصل للمؤمنين من شفاء الصدور برؤية عذاب عدوهم من الكافرين، قال تعالى : ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ ﴾(51). وهذا فيه خير للمؤمنين، وقد ذكر بعض أهل العلم أن الشر الوجودي قد يكون شراً على شخص خيراً لأخر في الوقت نفسه؛ قال ابن تيمية:«فإنه إذا أصاب العبدَ شرٌّ سُرَّ قلب عدوه فهو خير لهذا وشر لهذا»(52).

الخاتمة

في خاتمة البحث يطيب لي أن أذكر أهم ما توصلتُ إليه من نتائج، فأقول:

1. إن الله تعالى حكيم، لا يفعل إلا ما فيه مصلحة وحكمة.
2. لا يكون في الكون إلا ما يريده الله سبحانه.
3. إن أفعال الله تعالى كلها خير، وليس فيها شر مطلق.
4. قد يريد الله تعالى ما لا يحبه ولا يرضاه؛ لما يترتب على وجود المراد من المصالح والحكمة التي لا يحصيها إلا هو سبحانه.
5. لا يجوز نسبة الشر إلى الله تعالى؛ لأن الشر على نوعين: عدمي، وهذا ليس بشيء فلا يُنسب إليه سبحانه. والنوع الثاني: شر وجودي، وهذا ليس شراً مطلقاً، فكل شر أوجده الله

تعالى لا بد من وجود خير كثير يغمره . فالشر في الموجود وليس في الإيجاد الذي هو فعل الله سبحانه الذي يُنسب إليه.

وختاماً أحمد الله تعالى إذ منَّ عليَّ بإتمام هذا البحث، وهو جهد بشري قابل للخطأ والصواب، فما كان من صواب فهو من فضل الله تعالى، وما كان فيه من زلل فمني ومن الشيطان، وأسال الله سبحانه أن يغفر لي إنه غفور رحيم.

الهوامش

(1) لسان العرب: (مادة: شرر) 400/4.

(2) مختار الصحاح: (مادة: شرر) 141.

(3) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني: 160.

(4) المصدر نفسه: 257.

(5) التعريفات للجرجاني: 130.

(6) قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: «أخرجه أحمد موقوفاً على ابن مسعود بإسناد حسن ». (الدراية في تخريج أحاديث الهداية 187/2. وينظر : المسند للإمام أحمد بن حنبل 379/1 حديث رقم 3600).

(7) ينظر: التفسير الكبير للرازي: 164/1 و168 و207/2 و180/3– 181.

(8) المفردات: 160.

(9) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: 18/14.

(10) مجموع فتاوى ابن تيمية: 21/14.

(11) المصدر نفسه.

(12) رواه مسلم في صحيحه: 534/1– 535.

(13) نقل هذا القول البغوي أيضاً في شرح السنة: 37/3.

(14) نقله البغوي أيضاً في شرح السنة : 37/3. ويحسن بي أن أذكر هنا كلاماً لابن تيمية؛ حيث ذكر أن «الشر لم يضف إلى الله في الكتاب والسنة إلا على أحد وجوه ثلاثة : إما بطريق العموم كقوله: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾، وأما بطريقة إضافته إلى السبب كقوله: ﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾، وإما أن يحذف فاعله كقول الجن: ﴿ وَأَنَّا لَا نَدۡرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ أَرَادَ بِهِمۡ

رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾ ﴾. وقد جمع في الفاتحة الأصناف الثلاثة، فقال: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ﴾وهذا عام، وقال: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾فحذف فاعل الغضب، وقال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ فأضاف الضلال إلى المخلوق». (مجموع الفتاوى لابن تيمية: 511/8).

(15) نقل هذا القول البغوي أيضاً دون نسبته لأحد في شرح السنة: 37/3.

(16) شرح صحيح مسلم للنووي: 59/6.

(17) وهذا قول أهل السنة والجماعة، وفي المسألة خلاف . (ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني : 40، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي: 55- 60).

(18) ينظر: مجموع الفتاوى: 18/14- 20.

(19) ينظر: كنز العمال لعلاء الدين الهندي: 183/1 حديث رقم (1571).

(20) السنن لأبي داود : 225/4 حديث رقم (4699). وينظر: المسند للإمام أحمد : 182/5 حديث رقم (21629)، والسنن لابن ماجة: 29/1 برقم (77).

(21) مجموع الفتاوى: 20/14 - 21.

(22) ينظر: المصدر نفسه: 447/8.

(23) رواه مسلم في صحيحه: 36/1-37 برقم (8).

(24) ينظر: الإرادة في القرآن الكريم دراسة موضوعية، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى مجلس كلية الإمام الأعظم للطالب عبد الفتاح حسين سليمان البنجويني: 13.

(25) الزمر: 7.

(26) كبرى اليقينيات الكونية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: 168.

(27) شرح المقاصد: 100/3.

(28) المدرسة الأشعرية ودورها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد للدكتور محسن قحطان الراوي: 98.

(29) المصدر نفسه: 167- 168.

(30) المصدر نفسه: 168- 169.

(31) الأصول والضوابط للنووي: 23- 25.

(32) ينظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن قيم الجوزية 193/3-194، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي: 328/1.

(33) لابد لي- من باب نسبة الفضل لأهله- من الإشارة إلى أنني أف دتُ كثيراً في هذا المبحث من بحث بعنوان (دراسة عقدية لإبليس)، للدكتور محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، وهو منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة العدد (33) لسنة (1422هـ): ص104- 109.

(34) ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتع ليل، لابن قيم الجوزية: 179.

(35) ينظر: المصدر نفسه: 236-238، ومدارج السالكين: 195/2-198، وشرح العقيدة الطحاوية: 328/1- 330.

(36) فاطر: 6.

(37) رواه مسلم في صحيحه: 2106/4 برقم (2749).

(38) شرح العقيدة الطحاوية: 329/1.

(39) رواه البخاري: 1281/3 برقم (3287).

(40) رواه البخاري: 2138/5 برقم (5321).

(41) رواه البخاري في صحيحه: 2137/5 برقم (5318)، ومسلم في صحيحه: 1992/4 برقم (2573).

(42) مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين: 166/2.

(43) رواه مسلم: 2295/4 برقم (2999).

(44) الشورى: 30.

(45) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 32/25.

(46) ذكره ابن كثير في تفسير القرآن العظيم: 117/4.

(47) الجامع لأحكام القرآن: 31/16.

(48) رواه البخاري في صحيحه: 1281/3 برقم (3286).

(49) البقرة: 66.

(50) معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 149/1.

(51) التوبة: 14-15.

(52) مجموع الفتاوى: 20/14.

المصادر والمراجع

1. الأصول والضوابط : للنووي (أبي زكريا يحيى بن شرف) (ت676هـ)، تحقيق : د.محمد حسن هيتو، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط:1، 1406هـ.
2. التعريفات: للجرجاني (علي بن محمد بن علي) (ت816هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3، 1988م.
3. تفسير القرآن العظيم : لإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، دار الفكر، بيروت، 1401هـ.
4. التفسير الكبير : لفخر الدين الرازي (محمد بن عمر) (ت6هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2000م.
5. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل : للباقلاني (أبي بكر محمد بن الطيب) (ت403هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987م.
6. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ.
7. الجامع لأحكام القرآن : لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب ، القاهرة.
8. دراسة عقدية لإبليس : للدكتور محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي ، بحث منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة العدد (33) لسنة (1422هـ).
9. الدراية في تخريج أحاديث الهداية : لابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني) (ت852هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.
10. السنن: لابن ماجة (محمد بن يزيد القزويني) (ت275هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
11. السنن : لأبي داود (سليمان بن الأشعث) (ت275هـ)، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

12. شرح السنة : للحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ط:2، 1983م.
13. شرح العقيدة الطحاوية : لابن أبي العز الحنفي (علي بن علي بن محمد) (ت792هـ)، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
14. شرح المقاصد : للتفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر) (ت793هـ)، تحقيق : إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
15. شرح صحيح مسلم: للنووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:2، 1392هـ.
16. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل : لابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر) (ت751هـ)، تحقيق محمد بدر الدين النعساني، دار الفكر، بيروت، 1398هـ.
17. الصحيح : للبخاري (محمد بن إسماعيل) (ت256هـ)، تحقيق : د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط:3، 1987م.
18. الصحيح: لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
19. كبرى اليقينيات الكونية: للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، بيروت، ط:5.
20. كنز العمال: لعلاء الدين الهندي (ت975هـ)، تحقيق: محمد عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1998م.
21. لسان العرب: لابن منظور (محمد بن مكرم الإفريقي) (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط:1.
22. مجموع الفتاوى : لابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) (ت728هـ)، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة ابن تيمية، الرياض، ط:2.
23. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين : لفخر الدين الرازي، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
24. مختار الصحاح: لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت721هـ)، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، 1995م.

25. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين : لابن قيم الجوزية، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:2، 1973م.
26. المسند: للإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.
27. معاني القرآن وإعرابه: لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت311هـ)، تحقيق: د.عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط:1، 1988م.
28. مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد) (ت502هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، لبنان.

الأطاريح الجامعية:

29. المدرسة الأشعرية ودورها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية : للدكتور محسن قحطان الراوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية– جامعة بغداد، 1997م.
30. الإرادة في القرآن الكريم دراسة موضوعية: لعبد الفتاح حسين سليمان البنجويني، أطروحة دكتوراه، كلية الإمام الأعظم، 2006م.

أثر الإسلام في شعر جميل بثينة

د.ليلى محمد الحيالي
كلية الاداب/ الجامعة المستنصرية

المقدمة

قدم الباحثون بحوثا كثيرة عن جميل بن معمر العذري صاحب بثينة ، وكتبت عنه الكتب التي تصفه بصفات العفة والنزاهة ، والإيمان والطهر ... الخ. من الصفات تمييزا له عن شعراء الغزل الصريح الذين اتهموا بسوء الخلق أو الفحش أو الخروج على التقاليد.

رأيت أن اكتب عن أثر الاسلام في شعر جميل الذي لم أجد أحداً سبقني في الكتابة عنه وسوف تختلف نظرتي اليه عن بعض المفاهيم التي شاعت بين الباحثين وكثير من الدارسين.

اذ ان الشعر العذري هو الشعر الذي انتشر بين قبائل بني عذرة وبني عامر وجمهرة تلك الاشعار في الغزل العفيف ، وليس معنى ذلك ان الشعر العذري يعني (العفة)، اذ انني سأتناول بالدرس شعر جميل واتصفح ديوانه كي أثبت ذلك . واوجزت الحديث عن حياة الشاعر او نسبه لأنها اصبحت أمراً مألوفاً لدى القاصي والداني والصغير والكبير ، واكتفيت بدراسة شعره الذي له علاقة بالاسلام او تأثره بلفظه او معانيه او صوره . وقسمت البحث الى اربعة مباحث . اولها اثر الاسلام في المعاني والالفاظ، والثاني أثره في صور جميل، ثم أثره في اسلوبه الذي يبدو فيه التأثر الكبير بالتطور الحضاري للمجتمع العربي في تلك الحقبة من الزمن.

جميل بثينة

الشاعر جميل غني عن التعريف فهو جميل بن عبيد الله بن معمر بن الحرث بن ذبيان وقيل بن حبتر بن ظبيان بن قيس بن ربيعة بن حزم بن ضبة بن كثير بن عذره من بني قضاعة ومن النسابين من يزعم ان قضاعة من معد وه و اخو نزار بن معد ومنهم من يزعم أنهم من جرهم[1].

وجميل شاعر فصيح مقدم جامع للشعر والرواية اذ انه كان راوية الشاعر هدبة بن الخشرم العذري وهدبه راوية الحطيأة، والحطيأة راوية زهير وابنه كعب [2]، وكان الشاعر كثير عزه راوية جميل وكان يتخذه إماما في الشعر، شهد له عبد الرحمن بن أزهر وهو احد رجال العصر الأموي وشعرائه فقال[3]: «هذا اشعر أهل الإسلام، فقال عبد الرحمن بن حسان نعم والله واشعر أهل الجاهلية والله ما لأحد منهم مثل هجائه ونسيبه».

وعندما نتصفح ديوان جميل العذري نجد فيه الكثير من اثار الثقافة الإسلامية، والتأثو باللفظ والمعنى والصور الإسلامية لكننا في الوقت نفسه نجد بعض المواقف التي لا تليق بمسلم يؤمن بحدود الله تعالى وشرائعه مثال ذلك قول ابي الفرج الاصبهاني [4]: «وان بثينة لما أُخبرت ان جميلاً نسب بها حلفت بالله لا يأتيها على خلاء الا خرجت اليه ولا تتوارى منه، فكان يأتيها عند غفلات الرجال فيتحدث إليها اذا خلا منهم وكانوا أصلافا غيراء فرصدوه بجماعة». فكان ذلك سببا لمطاردته ورصد حركاته فمثل هذا الموقف كان لجميل مواقف أخرى مشابهة له تدل على سيطرة العاطفة على العقل وسيطرة الشيطان على الإيمان، ولكن روح العصر الأموي الجديد جعل الشعراء ينحون منحىً جديدا في أساليبهم وأفكارهم وألفاظهم ومعانيهم على الرغم من أن بني عذره في بوادي نجد والحجاز كانت لهم سمات تختلف عن المجتمع الحضري فضلا عن تشذيب الاسلام الخلقي لهم، وكانوا بعيدين عن السياسة والصراعات المختلفة، فحياة البداوة حياة بسيطة سهلة فطرية، وساعات الفراغ طويلة والتنقل بين الواحات يجمع بين المحبين حتى لو كان ذلك مصادفةً، لذلك يتجه الشعراء اتجاهات عاطفية خالصة صادقة في مشاعرها تعبر عن أعماق نفوس صافية، يشوبها ضعف في الإيمان أحيانا، وقوة في الإيمان أحيانا أخرى.

وحين نستعرض أرا ء العلماء والباحثين في مواقف شعراء الغزل العذري نجد فيها اختلافا في وجهات نظرهم مثل قول د .طه حسين حين بين رأيه في الغزل العذري، اذ جعل الفقر والمسكنة والتمسك بالإسلام سببا مهما في نشوئه، فنشا بينهم ش يء من التقوى مع السذاجة والبداوة والرقة، فضلا عن وجود مسح ة زهد وتصوف [5]. اما د .شوقي ضيف فيقول[6]: «وكانت نفوس أهل بوادي نجد والحجاز ساذجة لم تعرف الحياة المتحضرة في مكة والمدينة، ولا ما ينطوى فيها من لهو وعبث».

وقول د .شكري فيصلان هذا اللون من الغزل ما كان له ان يظهر الا في العصر الأموي حيث اكتملت نشأة الجيل ا لذي ما زجت التربية الإسلامية أعماقه وخالطت دماءه، ويضيف الى ذلك ان هذه الأشعار من آثار التربية الصادقة والجيل الجديد[7].

أما د .عبد الستار الجواري فيرى ان هذا الغزل يمثل ظاهرة جديدة ناتج ة عن التطور الاجتماعي والحضاري في الإسلام[8].

أما اثر الإسلام في شعر جميل فنجدها في الألفاظ والمعاني والصور والأساليب.

وارى ان هذا الغزل كان قد انتشر في صدر الاسلام بسبب الايمان الصادق والعفة التي تتمثل في خلق عروة بن حزام وعفراء بنت عقال وغيرهما.

المبحث الاول

1 -الألفاظ:

ان الإبداع في الشعر الوجداني ينتقل من الشعور إلى ال خيال، ففي لحظة تخطف الصور الشعرية عند الشاعر حدسه المبدع وتنير فيه معالم جديدة تضيء ظلمة نفسه وأعماق شعوره.

فالشاعر جميل يعاني تجاربه الوجدانية من خلال سرده قصصه اليومية، في البعد والقرب، والعشق والحرمان، فالشعر بالنسبة له مجال لتحقيق الأماني ووصف الأحلام اليائسة، ففي شعره بوح واعتراف بخفايا ضميره. فهو يحدق فيمن يحب ويتصور في ذهنه تلك الطفولة في وجه بثينة والبراءة التي يتمنى الوصول إليها، فيتصور شكلها وينقل صورها الى المتلقي، ويبعث عبر أسلاك شعوره ماتردده نفسه من مشاعر وخيال، يراه في نزعته الداخلية، فجميل في الكثير من قصائده يبدو مؤمنا ملتزما بالإسلام ومبادئه مثل قوله[9]:

كِلا يَومَيهِ بِالمَعرُوفِ طَلَقُ وَكُلُّ بَلائـهِ حَسَنٌ جميلُ

فهو يؤمن بالمعروف والنهي عن المنكر كما جاء في قوله تعالى [10]: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ .

والشاعر يقر بجمال صنع الخالق حين يقول[11]:

وَأحْسَنُ خَلق الله جِيداً وَمُقلَةً تُشَبهُ بِالنِسوانِ الشادن الطفل

وهو متأثر بقوله تعالى[12]: ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ ﴾.

والشاعر يعترف بما احل الله وما حرمه فيقول[13]:

فَـظَـلَلنـا بِـنعمةٍ وَاتكأنا وَشَرِبنا الحَلالَ مِن قُ لله

وهو يحمد الله تعالى على نعمة الإيمان وشرب الحلال والطعام الحلال والعمل الحلال فهو متأثر بقوله تعالى[14]: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ ﴾.

ونرى الشاعر يعترف بالمعصية ويحسُّ عظم الذنب حين يقول[15]:

وَأطعتِ فيَّ عَواذلاً فَهَجَرتِني   وَعَصَيتُ فِيكِ وَقَد جَهدنَ عَ واذِلِي

فهو يعصي أمر الله تعالى بقوله (عصيتُ فيكِ) معترفاً بأن المعصية عقابها النار متأثراً بقوله تعالى[16]: ﴿ **وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا** ﴾.

ويتأثر جميل بقول الرسول ﷺ في الحديث عن اللسان واثره في ادخال صاحبه نار جهنم فيقول[17]:

قَدْ أصُونُ الحَديثَ دُونَ أخٍ   لا أخَـافُ الأذاةَ مِن قِبلِه

فصون اللسان يعصم الإنسان من الغيبة والنميمة وذلك في قول الرسول ﷺ[18]: «**ان الرَجُلَ لَيَتَكَلَمُ بالكَلِمَةِ ما يتبيّن مَا فيها يَهوي بِها فِي النار**».

وقوله ﷺ[19]: «**البَلاء مُوكلٌ بالمَنطِق**».

وقال جميل وهو يمدح قب يلة جذام التي تنتمي إليها أمه بأنهم أبطال شجعان (سيوف الله) في جهادهم في سبيل نشر رسالة الإسلام، فيقول[20]:

جذامٌ سُيُوفُ الله في كلِّ موطنٍ   إذا أزمت يَومَ اللقاءِ أزامِ

هُم مَنعَوا مَابَين بُصرى فَذي القرى   الى الشَامِ مِن حِلّ بهِ وحَرامِ

ويذكر أماكن الحج والعمرة التي يتبارك بها المسلمون في حجهم وعمرتهم فيقول[21]:

حَلَفتُ بِرَبِ الراقِصاتِ إلى منىً   هوي القِطا يَجتزن بطن دَفين

وقوله[22]:

وَقالَ خَليلَيَّ طَالعاتٌ مِن الصَفا   فقلتُ تَأمَل لسنَ حيثُ تُرِيني

ويكثر الشاعر من استعمال الألفاظ الإسلامية في شتمه أعداءه بأنهم غير أوفياء بعهودهم، حيث يقول[23]:

لَحا الله مَنْ لا يَنفَعُ الوَعدَ عِندَهُ   وَمَنْ حَبلُه إنَ مُدَّ غَيرَ مَتِين

(لَحاالله) عبارة تبين معنى الهجاء والسب بصورة الدعاء بالفعل الماضي يراد به المستقبل.

ويذكر الشاعر الفرائض في شعره ويؤدي حقوق الله فيها ولكنه لم يستطع إخفاء مشاعره في أثناء الصلاة فيبكي ويتألم لأنه لا يستطيع إخفاء ذلك الإحساس بـ (البكاء) في ا لصلاة ويؤمن بان الملكين يستنسخان حركاته وسكناته فيقول[24]:

أُصَلي فَأبكي في الصَلاةِ لِذِكرِها لِيَّ الوَيلَ مِم ا يَكتُبُ المَلِكانِ

فكلمة (الصلاة) و(أصلي) و(الملكان) و(الويل) كلها ألفاظ إسلامية جاءت في قوله تعالى[25]: ﴿ يَٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ ٩٧ ﴾.

وقوله تعالى[26]: ﴿ قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜۗ هَٰذَا ﴾.

وقوله تعالى[27]: ﴿ فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ٤ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ٥ ﴾ .

فالشاعر في هذا البيت يؤكد تقواه وإيمانه ومعرفته بما احل الله تعالى أوحرَّمهُ، لكنه مرغم على ذلك.

ويؤمن الشاعر بنعيم الآخرة وزوال الدنيا التي جعلها الله متاعاً للغرور فيقول[28]:

يَعِيشانِ فِي الدُنيا غَريبينِ أيّنَما أقامَا وفي الأعوامِ يَلتقيانِ

والشاعر يتحدث عن لقائه ببثينة في فترات متباع دة مما يزيده لوعة في الدنيا وحسرة دائمة، فالدنيا هي الحياة الزائلة وهي جسر العبور الى الآخرة . وهو يعترف بفضل الله تعالى ويذكر الرزق والنعمة في قوله[29]:

كُلُوا اليَومَ مِن رِزقِ الإلهِ وَأبشِرو افإنَ على الرَّحمن رِزقُكُم غَدا

فالبيت كله اعتراف بفض ل الله تعالى والإي مان برحمته في قوله (رزق الله) و(أبشِروا) و(الرحمن) و(غدا) وهو متأثر بقول الله تعالى[30]: ﴿كُلُواْ مِن رِّزۡقِ رَبِّكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لَهُۥۚ بَلۡدَةٞ طَيِّبَةٞ وَرَبٌّ غَفُورٞ ﴾.

وقوله تعالى[31]: ﴿ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ ﴾ .

والشاعر يخشى الله تعالى صراحةً حين يقول[32]:

اذا الزلُّ حَاذَرن الرِياحُ رَأيتَها مِنَ ال عَجَبِ لَولا خِشيَةُ الله تَمرَحُ

وهو يتحدث عن بثينة الناعمة الوركين التي تستهويها الرياح وتعجب بنفسها وتفرح حين تتعرض لتلك الرياح والنسائم.

والشاعر كثيراً ما يقتبس ألفاظه من القرآن الكريم مثل قوله[33]:

فأشمِتِّ أعدائِي وَسيءَ بِما رَأى صَدِيقيَ وَلا فِي مَرجِعٍ كُنتُ أكدَحُ

فيقتبس لفظة (سيء) من قوله تعالى[34]: ﴿ وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا ﴾.

ويذكر جميل يوم النحر الذي اعتاد المسلمون فيه على ذبح الاضاحي والاحتفال بالعيد، والاحتفال بيوم الحج الأكبر في كل عام، فيقول[35]:

ذَكَرتُكَ يَومَ النَحرِ يَّا بثْن ذَكرَةً على قَرنٍ والعِيسُ بِالقَومِ جنَحُ

وهو يؤمن بالقضاء والقدر وما أمر الله به وما كتبه على الإنسان من بداية خلقه فيقول[36]:

يَّا لَيتَني ألقَى المَنيَّة بَغتَةً إنْ كانْ يَوم لِقائِكُم لَمْ يقدرِ

فهو يتمنى الموت ان لم يرها يوم اللقاء بينهما وان كا ن ذلك مكتوباً في القدر الذي قدره الله له.

ويتأثر جميل بالأمثال العامية الشائعة في المجتمع الإسلامي مثل قوله[37]:

فَفي اليَأسِ مَا يُسَلي وَفِي النَاسِ خُلَةٌ وفِي الأرضِ عَمن يُواتِيكَ معزلُ

فهو يؤمن بالمثل الشائع (اليأس احد اليسارين) لأن في اليأس راح ةٌ لمن كان ينتظر. وهو متأثر أيضا بقول الشنفرى[38]:

أديم مطال الجوع حتى أميته وأصرف عند الذكر صفحاً فأذهلُ وهو مثقف ثقافة إسلامية فيذكر المثل الشائع (مللكت فأسجِح)[39].

فيقول[40]:

أبثين انك قد ملكتِ فأسجِحي وخذي بحظكِ من كريمٍ واصلِ

وفي بعض الاحيان تراه م نحرفا الى المعاصي، ناسيا الأوامر والنواهي أو مجبرا على ذلك لأنه أصيب بـ(داء بثينة) فيقول[41]:

وبالنظرةِ العجلى وبالحولِ تنقضي أواخِره لا نلتقي وأوائلُه والله تعالى حرم النظر المتعمد والنظر المقصود في قوله عز وجل[42]: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ ﴾.

فالشاعر ينظر نظرة متعمدة في كل حول في أوله أو أخره مما سبب مطاردة أهل بثينة له. وأحيانا يصرح باتخاذ بثينة خليلة له في قوله وهو ينعى نفسه قبل موته[43]:

قومي بثينة فاندبي بعويل وابكي خليلكِ دون كل خليلِ

وقد حرم الله تعالى اتخاذ الأخدان بالسر وذلك في قوله تعالى [44]: ﴿وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾.

وقوله تعالى وهو يذكر بعذاب الآخرة لمن كان خليلا في احد الأوجه المحرمة للصداقة فيقول[45]: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾﴾.

وقوله تعالى[46]: ﴿وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾.

والشاعر مريض بـ(داء بثينة) فلا يأبه لتهديد ولا يؤثر فيه وعيد اهلها وملاحقتهم له وهو يعرف الحلال والحرام والدية والعقاب، فيقول في ذلك[47]:

وتجعلي ابعد مني دُونيان بني عمِّكِ أوعدُوني

أن يقطعوا رأسي اذا لقوني ويقتلوني ثمَّ لا يدوني

كلا ورب البيتِ لو لقوني شفعا ووتراً لتوا كلوني

يبدو من هذه الأبيات ان الشاعر حافظ للقرآن الكريم حين يذكر (دية المقتول) و يذكر(الشفع والوتر) التي جاء ذكرها في قوله تعالى[48]: ﴿وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ ﴿٣﴾ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴿٤﴾﴾.

وقوله تعالى[49]: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾.

والشاعر يعرف انه لا دية لاهله ان اصابه القتل معترفا بذنبه.

2 -المعاني:

أما معاني الشاعر فهي تعبر عن قلب رقيق صادق المشاعر، وعن عاطفة جياشة، ورقة في الدين على الرغم من ان كثيرا من الباحثين وصفوه بالعفة والطهر والإيمان والنقاء في شعره، وهو يؤكد على الصفات الروحية لمن يحبها والصفات الخلقية العفيفة لها . لكني أتساءل هل يجرؤ احد من المسلمين المؤمنين أن يضع ابنته أو قريبته في موقف مثل موقف بثينة ويدعي العفة . أنا لا اعتقد ذلك لان العلاقة بين بثينة وجميل علاقة يرفضها الدين والمجتمع والتقاليد العربية، وهي علاقة مستمرة حتى بعد زواج بثينة من رجل آخر، ولا سيما ان جميلا يكنى باسماء كثيرة وهو يخفي البوح باسمها أمام الآخرين، فمرة يسميها

(ليلى، وأم الحسين، والرباب، وسليمى، وام عبد الملك)، والرسول الأعظم ﷺ يقول[50]: «**البر حسن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت ان يطلع عليه الناس**».

فالعلاقات الخفية تدل على عدم شرعيتها، وكان الاجدر بهأن يلتزم الصبر والصوم والاستغفار، قال جميل[51]:

كلانا بكى صبابةً او كاد يبكي صبابةً إلى ألفهِ واستعجلت عبرةً قبلي

وقوله[52]:

إذا ما تراجعنا الذي كان بينن جرى الدمع من عيني بثينة بالكحل

فهما كلاهما ضحيتان لتقاليد المجتمع الذي رفض تزويجهما، والشاعر يحس المرارة ويشعر بالظلم بسبب شدة الوجد وغزارة العاطفة التي لم يصل إلى إدراكها احد من الناس فيقول[53]:

ل و تعلمين بما اجنُّ من الهوى لعذرتني او لظلمت ان لم تعذري

ما انتِ والوعد الذي تعدينَني إلا كبرقِ سحابةٍ لم تمطرِ وهو يقر بعدم شرعية اللقاء، لذلك يذكر بثينة بأسماء أخرى غير اسمها فيقول[54]:

وقد حدَّثوا انا التقينا على هوىً فكلُّهم من حمله الغيظ موقرُ

وأكني بأسماء سواك واتقي زيارتكم والحب لا يتغيرُ

فالشاعر يتألم بسبب الوشاة الذين يفضحون أسراره ويرصدون حركاته، وعلى الرغم من الحذر ومحاولة إخفاء موقفه فهو يعلم ان أمره مكشوف أمام الوشاة فيقول[55]:

وتحتَ مجاري الدمعِ منا مودّةٌ تلاحِظُ سراً لا ينادي وليدُها

وقوله[56]:

فسوف يُرى منها اشتياقٌ ولوعةٌ تبينٍ وغربٌ من مدامِعها يجري

والشاعر حين يصف جمال بثينة أوصافاً حسية هل كان ذلك خيالاً ام حقيقةً، فان كان حقيقةً فذلك هو البعد عن الإيمان والتقرب من العصيان في قوله[57]:

بثغرِقد سُقين المسكَ منهُ مساويك البشامِ ومن غروبِ

ومن مجرى غوارب أقحوانٍ شتيتِ النبتِ في عامٍ خصيبِ

فيصف جمال ثغرها ورائحته التي تفوح كرائحة المسك ولونه كلون (الأقحوان) وريقها الذي يسقي الأرض العطشى.

فبثينة املح من جمال الأقحوان الذي يغطيه ندى الطل، ويجذب إليه أ نظار المحبين، وسهامها تصيب أعماقه، قال[58]:

بذي أُشرٍ كالأقحوانِ يزينهُ ندى الطلِّ إلا أَنه هو أَملحُ

وهو يعترف بذنبه ويقر باقترافه الاثام فيقول[59]:

أبوءُ بذنبي إنّني قد ظلمتها واني بباقي سرها غيرُ بائح ِ

ومن المعاني التي تناولها في شعره، شعوره باليأس من الحياة، وانه قتيل من اجلها وهذه الصفة تبعده عن الإيمان والمؤمنين الذين هم لربهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون، ويتمثل ذلك بقوله[60]:

وما بكتِ النساءُ على قتيلٍ بأشرفَ من قتيلِ الغانياتِ

ويمكن ان نشبه هذا الموقف الذي يعاني منه جميل بموقف امرأة في المدينة المنورة في زمن الخلفاء الراشدين أنشدت شعراً فيمن تحبه وهو (نصر بن حجاج) قالت فيه[61]:

إلى فتىً ماجدِ الأعراقِ مقتبلِ تُضيءُ غرّتُه في الحالكِ الداجي

ياليت شعري عن نفسي أزاهقةٌ مني ولم اقضِ مافيها من الحاجِ

وفي هذا الموقف وهذه الأبيات عوقبت المرأة بسبب مجاهرتها وإنشادها الشعر في حب ذلك الفتى، فطرد الفتى (نصر بن حجاج) من المدينة، وذلك يدعو الى إشاعة الرذيلة ويحفز ضعفاء الايمان على السير بمسيرته والاقتداء بتلك المرأة.

المبحث الثاني
الصورة في شعر جميل

من الصور التي تبين تأثر جميل بالعصر الإسلامي والبيئة الجديدة والمبادئ التي آمن بها تشبيهه ببثينة بصورة السحابة الممطرة ويصفها بالحياء والأنوثة والرقة، على الرغم من ان هذه الصورة مألوفة عند الشاعر العربي قديماً، فالسحابة أضاءت ماحولها ولطفت أجواءها بنداها وهبوب رياحها، قال(62):

مِنَ الخفرات البيض أُخلص لونُها   تُلاحي عدواً لم يجد ما يُعيبها (63)

فما مُزنةٌ بين السماكين   أو مضتمن النورِ ثم استعرضتها جنوبُها

فهذه الصور المزنه والمطر والكواكب ونورها والقمر وضياؤه، ربما استلهمها الشاعر من الآيات الكريمة في قوله تعالى (64): ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ٣٩ ﴾.

(وهذه الصور المتلاحقة بين البيتين تمثل صوراً حسيّة عند رؤية بياض بثينه الذي يشبه نور تلك الكواكب في ضيائها وبريقها، اذ لا يجد عدوها عيباً فيعيبها او يشك في جمالها).

وفي حوار جميل مع بثينة، يذكر فيه خوفهما من الواشي الذي ينشر أخبارهما ويضيف ما يسيءُ لهما، لذا يصور جميل ذلك الموقف بقوله(65):

بثينة قالتْ يا جميل أَرَبتَنِي   فَقُلتُ كلانا يا بُثينَ مريبُ

وأريبنا مَن لا يؤدي أمانةً   ولا يَحفَظُ الأسرارَ حين يغيبُ

وهذه صورة حقيقية للحوار الذي جرى بينهما والنقاش الذي كان موضع ريبة الواشين، وريبة احدهما للاخر الذي يحاول كتم السّر وما جرى من حديث في ذلك اللقاء. فالشاعر خائف من الناس مشفق من الوشاة، ناسيا أوامر الله تعالى في ترك المنكر والبعد عنه.

وفي موقف آخر يبتعد جميل عن الإيمان وينأى عن الصواب حين يصور لقاءه ببثينة بصورة من صور الجاهلية وهي صورة القداح والقمار الذي يفوز به صاحبه بشيء من متاع الدنيا فيقول(66):

ويا لكِ خُلةٌ ظفرتِ بِعقليكما   ظفرَ المقامر بالقداحِ

وفي صورة أخرى يتمنى الشاعر أن يموت إلى جانب بثينة يجاور ضريحها وهي أمنية تدفعه أهواؤه إلى تلك الأمنية من دون أن يلجأ إلى الله ويدعوه بما يرضيه فيقول[67]:

ألا ليتنا نحيا جميعا وان نمت يجاور في الموتى ضريحي ضريحَها

وهذه صورة خيالية تعبر عن يأس الشاعر من اللقاء الحقيقي في الحياة، فيلجأ الى الصورة الخيالية حين يوضع ضريحها في مكان واحد بعد الموت.

وهي صورة يحاور فيها بثينة حواراً يشبه لقاءها به بصورة السحابة الممطرة التي تسقي الارض على عجل وتريح ساكنيها بتلطيف الاجواء المحيطة بها، الا ان خشية الاعداء جعلته يفكر في الموت ودنو الاجل بسبب ملاحقة اهل بثينة له والاصرار على هدر دمه ان ظفروا به، وبهذه الصورة يكون مؤمنا بقوله تعالى [68]: ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾.

قال جميل[69]:

إذاً فأباحتني المنايا وقادنيِ إلى اجلي عضبُ السلاحِ سفوحُ

فهو يعلم نتيجة سلوكه القتل او الموت . وهو حين يحاورها يبدو ضعيف الإيمان بسبب علمه بسوء عمله المريب الذي يدعو أعداءه لملاحقته. قال[70]:

بثينة قالت:

يا جميلُ أربتني فقلتُ كلانا يا بثين مريبُ

والمفروض ان يدع المؤمن ما يريبه إلى ما لا يريبه، وان يقطع الشك باليقين.

أما حواره معها حول المواثيق والعهود التي يجب على المؤمن ان يلتزم بحدودها، فهي مواثيق محرمة بينهما، قال[71]:

وقلت لها بيني وبينكِ فاعلَمي من اللهِ ميثاقٌ له وعهودُ

«فهذه الحوارات كلها وسيلة فنية يعبر الشاعر من خلالها عن تجربة عاطفية مريرة، اذ ان الشاعر يمكنه استعارة ما تؤديه الحواس وخلعها على حاسة اخرى تبعاً للواقع الوجداني للمدركات الحسيّة التي تستند الى رؤية شاملة توحد بين الموجودات وت نفذ الى خصائصها الداخلية التي ينهار فيها ما بين المدركات من حواجز طبيعية تتركز عناصرها الصورية ايحائياً ضمن تجربة ذاتية»[72].

وفي صورة يصور فيها جميل موقفاً مع بثينة يدل دلالة واضحة على ضعف الايمان فيقول[73]:

فيا ليتَ شعري هل أبيتَّن ليلةً كليليتِنا حتى نرى ساطِع الفجرِ

«يتمنى الشاعر تلك الامنية التي لا تتحقق والتمني دعاء المفلس الذي يتوسّد الهم اذا امسى، ويحمل الغمَّ في يوم الخميس».

ربما يكون الشاعر في حالة خيال وفي حالة لا وعي فيذكر تلك الليلة التي كان فيها مع بثينة، وربما يكون فيها قد ابتعد عنو اقعه المرير. وهو يقر بالذنب ويعلم عاقبته عند الله تعالى حين يقول[74]:

يصدُّ ويغضى عن هواي ويجتَنِي ذنوباً عليها انّهُ لعنودُ

فالذنوب التي اقترفها الشاعر تتجلى في ملاحقة زوج بثينة له وهربه منه، وهو لا يبالي بنصائح القوم حين يدعونه الى المجاهدة (مجاهدة النفس) والإيمان، فيقول[75]:

يقولون جاهد يا جميل بغزوةٍ واي جهادٍ غيرهنَّ أريدُ

لكلِّ حديثٍ بينهن بشاشةٌ وكل قتيلٍ عندهنَّ شهيدُ

وفي صور أخرى يتبين منها انه يعرف قصص الأنبياء مثل قصة النبي إدريس عليه السلام الذي رفعه الله إلى السماء الرابعة، فيقول[76]:

وان ي لَمشتاقٌ إلى ريح جيبِهِا كما اشتاق إدريسٌ إلى جنةِ الخلدِ

«والصورة الشميَّة وسيلة اخرى يوضفها الشاعر للتعبير عن وجدانه حين يصور ريح حبيبها بروائح الجنة، وهو تشبيه خيالي وامنية بعيدة المنال».

وفي صورة أخرى يؤمن بالقضاء والقدر المكتوب عليه بتحمل هذا البلاء الذي يعانيه من (داء بثينة) فيقول[77]:

فقلتُ لهُ : فيها قَضى الله ما تَرى عليَّ وهل فيما قَضى الله من ردِّ

والشاعر يؤمن بالأسماء الحسنى وأهميتها عند الله تعالى حين يصور وجده وشوقه اليها حين كان ينافسه اثنان من قومه في حب بثينة، فيقول[78]:

إن لم تُنلني بمعروفٍ تجود بهِ أو يدفع الله عني الواحدُ الصمدُ وفي صورة يبين فيها جمال بثينة– بحسب نظره– بالدرر والبدر المضيء الذي يفوق ضياؤه الكواكب ويشبهها في فضلها على غيرها من النساء كما فضلت ليلة القدر على سائر الليالي، فيقول(79):

هي البدرُ حسناً والنساء كواكبُ وشتاَن ما بينَ الكواكبِ والبدرِ

لقد فضلت حسناً على الناسِ مثلما على ألف شهرٍ فضلت ليلةُ القدرِ

والشاعر يؤمن بيوم الحشر والحساب فيصور موقفه معها بزوال الدنيا وبهجتها عنه، فيقول(80):

فلا أنعمت بعدي ولا عِشتُ بَعدها ودامت لنا الدنيا إ لى ملتقى الحشرِ

فهو يتمنى ان لا يعيش بدونها ويتمنى ان لا تفارقه مادام في هذه الحياة حتى اخر الدهر.

فالشاعر في هذه الصور جميعها يتخذ من الطبيعة مصدراً أساسا لها، من الماء والقطر والسحاب والمزن، يبث من خلالها عواطفه وانفعالاته التي تقوي فيه الصنعة الفنية وتهيئ له السهولة الممتنعة، والإيضاح البعيد عن التكلف والصدق في التعبير، وهو حين يكثف تلك الصور يبعث بالمعنى إلى المتلقي بدون استئذان.

والشاعر في صورة أخرى يبدو فيها هائما مرغما على تجرع مرارة تلك الاحلام التي لا تتحقق حين يقول(81):

عَشيِةَ قالتْ : لا تضي عَّن سرَّنا اذا غِبتَ عنا وارْعَهُ حينَ تُدبِرُ

وطرفك إما جِئتَنا فاحفظَّنـه فذيعُ الهوى بادٍ لِمنْ يَتبّصرُ

فكانت بثينة بحسب ما يبدو تلتقيه سراً وهو في صراع مع أهلها وعشيرتها.

والله تعالى يحرم النظر المتعمد وينذر بعقاب من يعصيه، فيقول (82): ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ﴾.

وفي صورة أخرى فيها معصية كبيرة حين يصور موقف بثينة معه بصورة شائنة، فيقول(83):

وتقُول بت عندي فديتُكَ أشكو إليكَ فانَّ ذاك يسيرُ

فان كان الشاعر يقول ذلك خيالا منه وليس حقيقة، فهو مجاهرة بالإثم، وان كان حقيقة فهو اعظم من ذلك . قال رسول الله ﷺ[84]: «**ان العبد ليتكلم بالكلمة ينزل بها في النار، ابعد ما بين المشرق والمغرب**».

وقوله ﷺ[85]: «**البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس**».

وقول الشافعي[86]: «أحفظ لسانَك أيها الإنسانُ».

وجميل يقول[87]:

إنَّ اللسانَ بذكرِها لَموَ كلُ والقلب صادٍ والخواطر صُورُ

والمؤمن يقول: حسبي الله ويلهج لسانه بذكر الله، والشكوى لغير الله مذلة . واحياناً يعود جميل لإيمانه فيشكو أمره إلى الله ويقول[88]:

إلى الله أشكو ما أُلاقي من الهَوى ومن حرقٍ تعتادُني وزفيرُ

والشاعر يصور أساه وحزنه ا لذي لا يفارقه ليل نهار، ويقضي ذلك الوقت الطويل متأملاً لعل الفرج قريب والله تعالى يقول[89]: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ .

وربما تتغير فكرة القارئ حين يرى قول جميل الذي يبرئ نفسه فيه من الكبائر فيقول[90]:

لا والذي تسجد الجِباهُ لهُ مالي بما دون ثوبها خبرُ

وقوله الآخر[91]:

خليلانِ لم يقرَبا ريبةً ولم يستخِفا إلى منكَرِ

والنفس أمارة بالسوء والله اعلم بحقيقة الأمر . ويناقض جميل قوله السابق فيقول[92]:

أنختُ جديلاً عند بثنه ليلة ويوماً (أطالَ اللهُ) رغمَ جدِيلِ

أليس مناخ النضو يوماً وليلةً لِبثنة فيما بينَ نا بِقليلِ

المبحث الثالث
الأسلوب

تأثر أسلوب جميل بالبيئة الإسلامية الجديدة وما أصاب الأمة من تغيرات اجتماعية ودينية وسياسية وثقافية، على الرغم من بداوته وسكناه في بوادي نجد والحجاز التي كانت هادئة نسبياً. فاتخذ الأساليب العربية الأصيلة في إنشاد شعره م ازجاً معها فطرته السليمة وسذاجة البداوة، وما حفظه من كتاب الله عز وجل او فهم بعض معانيه أو حفظ بعض ألفاظه. فكان القسم والاستفهام والدعاء والنداء والتمني وغير ذلك من الأساليب التي منحت أشعاره قوة وجمالاً، رقة وعذوبة، وفي كثير من أشعاره كان صادقاً غير متزلف إلى فئة أو متملق إلى سلطان.

القسم:

يقسم جميل في كثير من الأبيات قسماً إسلاميا متنوعاً وهو متأثر بما عرفه من الآيات الكريمة، قال(93):

ووالله ما يدري جميلُ بن معمرٍ أليلى بِقوَّ أم بثينةُ أنزحُ

فيقسم بحرف الواو التي تكرر القسم بها في كثير من آيات القرآن الكريم ثم يقسم مرة أخرى(بواو القسم) مع الفاء، فيقول(94):

فوَ اللهِ ثم اللهِ إني لصادقٌ لذِكرُكِ في قلبي ألذُّ وأملحُ

ويقسم مرة أخرى بـ (لعمري) مع توكيدها بلام التوكيد وهو قسم مألوف عند الع رب قبل الإسلام، قال(95):

لعَمري لقد حسَّنت شغباً إلى (بدا) إليَّ وأوطاني بلادٌ سواهُما

فهو يقسم بأسماء الأماكن التي حلت بها بثينة (شغب) و(بدا) وهي أماكن عزيزة على قلبه.

ويقسم أحيانا باستعمال الفعل الماضي (حلفت) فيقول(96):

حلفتُ لها بالبدنِ تَدمى نحوُرها لقد شقِيت نفسِي بكم وعُنِيتُ

فالشاعر يقسم بالبدن التي أمر الله تعالى بنحرها يوم عيد الأضحى وتقدم مع المناسك الأخرى للحجاج، وهو متأثر بقوله تعالى (97): ﴿ وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ ﴾.

وأحيانا يقسم باستعمال الفعل الماضي (حلف) فيقول(98):

حلفت بربِ الراقصاتِ إلى منىً هويَّ القطا يَجتزنَ بطن دفينِ

لقد ظن هذا القلب ان ليس لاقياً سليمى ولا أم الحسينِ لحينِ

وربما يقسم بقسم أخر (لحا لله) وهو أسلوب قسم بالفعل الماضي الذي يراد به المستقبل وهو لغرض السب والشتم والهجاء لمن ينقض وعده، قال(99):

لحا اللهُ من لا ي نفع الوعد عنده ومَن حبله إن مدغير متينِ

ومن هو ذو وجهين ليس بدائمٍ على العهد حلافٌ بكل يمينِ

وفي هذا القسم يكون جميل متأثراً بكلام الله عز وجل (100): ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ۝١٠ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ ۝١١ ﴾.

ويحلف بقسم إسلامي جديد وهو (رب البيت) مع علمه بان شعراء الج اهلية يقسمون بـ(رب الكعبة) وهم على وثنيتهم، إلا أن جميلاً كان مسلماً مؤمناً أحيانا، وعاصيا أحيانا أخرى، قال(101):

كلا وربِّ البيتِ لو لَقُوني شفعاً وَوتراً لتَوا كلُوني

وربما يقسم بأداة قسم محذوفة يدل عليها جواب القسم (لقد...)، فيقول(102):

لقد خِفتُ أن ألقى المنيةَ بغتةً وفي النفسِ حاجاتٌ إليكِ كما هِيَا

الاستفهام:

يكثر جميل من استعمال الاستفهام في شعره ويكون ذلك الاستفهام أما للتقرير أو الإنكار أو التعجب أو غير ذلك.

يستفهم جميل في مطلع إحدى قصائده البائية وهو يذكر بثينة وآثارها في قلبه وأطلالها وما حل بديارها، فيقول(103):

أكذبتُ طرفي أم رأيتُ بذي الغَضا لبثنة ناراً فارفعُوا أيُّها الركبُ

فهو يستفهم ويتعجب من تلك الآثار التي خلفتها نار بثينة وتلك الأماكن العزيزة في (ذي الغضا).

ويستفهم بالهمزة مرة أخرى وهو يخاطب قلبه الذي أتى عليه بالمصائب، فيقول[104]:

أفي كلِّ يومٍ أنتَ محدِثُ صبوةٍ تموُت لها بدلتُ غيركَ مِن قلبِ

الشاعر حين يخاطب نفسه ويستفهم بالهمزة يستنكر ذلك الشعور الذي أذله وأصابه داء بثينة مرغماً عليه، لا يقدر على شيء مما أحسه.

ويستفهم أيضا بالهمزة في كثير من الأبيات الأخرى وهو يخاطب بثينة ويستنكر ذلك الطيف الذي جعله يحسب الطيف حقيقة، والخيال صوابا، فيقول[105]:

أمِنكِ سـرَى طيفٌ تأوَّب اهُدواً فَهاجَ القلبَ شوقاً وأنصَبا

ويستفهم بـ(هل) ويريد (النفي) فينفي عن نفسه الراحة والاستقرار فهو سواء في الحالتين البوح والكتمان، فيقول[106]:

فهل لي ف ي كِتمانُ حبِّي راحةٌ وهل تنفعنِّي بوحةٌ لو أبوحُها

ويستفهم بـ(هل) مرة اخرى لغرض نفي لقائه بمن يحبها، فيقول[107]:

وهل ألقين سُعدى من الدهرِ مرةً وما رَثَّ مِن حبلِ الصفاء جديدُ

وقوله أيضا[108]:

فهل ألقين فرداً بُثينة ليلةً تجودُ لنا من وُدِّها وَن جودُ

ويعود مرة أخرى فسيتفهم بـ(الهمزة) مع النفي، فيقول[109]:

ألم تسألِ الدارَ القديمةَ هل لها بأمِّ حسينٍ بعدَ عهدكَ مِن عهدِ

فهو ينفي وجود أثار تلك المرأة وتلك الدار القديمة التي اندرست آثارها وهو في هذه المقدمة يستوحي أساليب أجداده من شعراء الجاهلية.

ويستفهم بـ(كم) لغرض التكثير فهو يرى ان كثيراً من المحبين من يبدي البغض فيخفي حبه، خوفاً من الوشاة والمراقبين، فيقول[110]:

فكم قد رأينا واجِداً بحبيبةٍ إذا خاف يبدِي بغضه حينَ يظهرُ

ويستفهم بالهمزة مع الفعل الماضي، او الهمزة مع حرف النفي (ما)[111]:

أم ا كنتِ أبصرتِني مرةً ليالي نحن بذي جَهورِ

ليالي انتم لنا جِيرةٌ ألا تذكرينَ؟ بلى فاذكري

فالشاعر يكثر من الاستفهام بالهمزة مع الفعل أو النفي بـ (ما) و(لا) وغيرها لغرض الإنكار والحسرة التي تملأ قلبه. ويستفهم بـ(أي) فيقول(112):

فأيُّ فؤادٍ لا يذُوب لِما أرَى وأيُّ عيونٍ لا تجُود فتدمعُ

وأحيانا يستفهم بـ(الهمزة متبوعة بظرف الزمان كلما)، فيقول(113):

اكلّما بان حيٌّ لا تُلائِمُهم ولا يُبالون أن يشتاقَ مَن فجَعوا

وربما يتبع الهمزة حرف جر مثل (أمن) يريد بها التمهيد لقصيدته الفائية، فيقول(114):

أمِ ن منزلٍ قفرٍ تعفَّت رسومهُ شمالٌ تغادِيه ونكباءُ حرجفُ

وقد تأتي الهمزة مقرونة بالمبتدأ (أمنصفتي) وهو يذكر الديار ويبكي الأحباب في قصيدته الفائية، فيقول(115):

أمُنصفَتِي جملٌ فتعدِلَ بَيننا إذا حَكمت والحاكمُ العدلُ ينصفُ

وأحيانا يستفهم بـ(لم) يتبعها اسم مجرور بـ(من) للدلالة على الشدة وتجسيم الموقف الذي يمر به والألم الذي يحسه والخيال الذي يساوره فيقول(116):

وكَم من بديلٍ قد وجدتُ وطُرفةٍ فتأبَى عليَّ النفسُ تلكَ الطرائفُ (117) ويستفهم بـ(كم) المتبوعة بـ(قد) لتجسيم موقف الواشي الذي كثيراً ما سعى بالنميمة، فيقول(118):

وكم قد رأينا ساعِياً بنميمةٍ لِآخَر لم يَعمد بكفٍّ ولا رِجلِ

ويستفهم بـ(كيف) لغرض الإنكار، اذ انه يئس من لقائه ببثينة كما يئس الكفار من أصحاب القبور، فيقول(119):

وكَيفَ تُرجِّي وصلَها بَعد بُعدِها وقد جذ حبل الوصل ممن تُؤمِّلُ

ويستفهم بـ(ما) مجسداً تلك الصور المؤلمة التي يعيشها وهو نحيف الجسم ضعيف البنية قليل الايمان، اذ لو كان مؤمنا لتصبر عن ذلك الوضع وتوكل على رب العالمين، قال(120):

يقولونَ : ما أبلاكَ والمالُ عامرٌ عليكَ وضاحِي الجلدِ منكَ كَنينُ

الطلب:

يكثر في شعر جميل الدعاء الإسلامي من الداني إلى العالي، أو الالتماس من العالي إلى الداني أو من متساويين، كقوله في الالتماس(121):

ارحمِيني فقد بَليتُ فَحسبِي بعضُ ذا الداءِ يا بثينةُ حسبِي

فيلتمس من بثينة أن تستجيب لدعوته لأنه مصاب بمرض (بثينة) وفي هذا الالتماس ربما يكون كلاما شفوياً يخرج من اللسان، وربما يكون حقيقة فيكتسب الإثم لأنه لم يتزوج منها أو تربطه بها علاقة شرعية.

ويدعو باستعمال (الفعل الماضي رمى الله)، للدلالة على المستقبل فيدعو وهو في شدة وجده ان لا تنام بثينة وتمتلئ عيناها بالقذى وتسود أسنانها، ويصيبها ما أص ابه من الشعور فيقول(122):

رمَى اللهُ، في عيني بثينةَ بالقذَى وفي الُغّر من أنيابِها بالقوادح

ثم يبين سبب ذلك بقوله(123):

رَمتني بسهمٍ ريشه الكُحل لم يضِر ظواهر جِلدي، فهو في القلب جارحي

ويلتمس لبثينة المكافأة والمجازاة على صنيعها إذا ما استجابت لطل بهِ في اللقاء ويستعمل الفعل الماضي للدلالة على المستقبل في قوله(124):

جزتك الجَوازي يا بثَين سلامة إذا ما خليلٌ بانَ وهو حميدُ

ويضرب المثل بـ(وجد النهدي) حين يصور حبه لبثينة فيقول(125):

وما وجدت وجدي بها ام واحد ولا وجد النهدي وجدي على هند(126)

ويضرب المثل الاخر بشدة الوجد بـ(عروة العذري) صاحب عفراء، فيقول(127):

ولا وجَد العُذريُّ عروة اذ قضَى كوجدِي ولا مَن كان قبلي ولا بَعدِي(128)

ويضرب مثلا أخر من العشاق الذين ماتوا كمداً، ويصور حاله اشد من هؤلاء الذين مضى عهدهم مثل (المرقش)، فيقول(129):

قد ماتَ قب لي اخو نهدٍ وصاحبُه مُرقشٌ واشتفَى من عروَة الكَمدُ(130)

ويدعو جميل بالسقيا لبثينة حين يخاطب صاحبيه ويرسل معهما سلامه اليها، فيقول(131):

ألِمّا بِها، ثم اشفَعا لي وسلِّما عليها، سقاها اللهُ من سائغِ القطرِ

فهو يدعو لها بكل ما يتمنى لها من الخير بقو له (سقاها الله)، وهو دعاء بالفعل الماضي الذي يراد به المستقبل.

ويدعو بالاستعاذة بالله من أن تبعد الأيام بثينة عنه في الدنيا أو الآخرة، فهو يريد بقاءها دائما، فيقول[132]:

أعُوذ بك اللَّهم أن تشحطَ النوىَ ببثنةَ في أدنى حياتِي ولا حَشري يستعمل عبارة (أعوذ بك اللهم) فيلجا إلى الله تعالى في دعائه، وهذه دلالة على جانب من الإيمان . متأثراً بقوله تعالى[133]: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾.

ويدعو بالفعل الماضي للدلالة على المستقبل بقوله (عدمتك) يتمنى أن ينقذه الله تعالى من حبها الذي أصبح داءً لا يفارقه، فيقول[134]:

عدمتكَ من حبٍّ، أما مِنكَ راحةُ وما بِك عنّي من توانٍ ولا فَترِ

وربما يدعو بشبه الجملة من الجار والمجرور (عليها سلام)، فيقول[135]:

عليها سلامُ الله من ذي صَبابةٍ وصبٍّ معنًّى بالوساوسِ والفكرِ

فيدعو لها ويسلم عليها على الرغم من بعدها وعدم الوصول إليها، وهذا الدعاء هو دعاء إسلامي (سلام الله) وتحية الإسلام هي السلام.

ومن أنواع الطلب، البدء بلام الطلب الجازمة، مثل قوله[136]:

ولِتبكِينِّي الباكياتُ وان أبُح يوماً بسرِّكِ معلناً لم أعذر

ويدعو بأسلوب النداء، فيقول[137]:

فيا ربِّ حبِبني إليها وأعطِني المودة منها أ نتَ تُعطي وتَمنعُ

وإلاّ فصبرنِي وان كنتُ كارهاً فاني بها يا ذا المعارجِ مُولعُ

فقوله (فيا رب حببني) و(أعطني) و(صبرني) و(ذا المعارج)، كلها ألفاظ إسلامية تشير إلى تعمق الإسلام في جوارحه وألفاظه وهو متأثر بقوله تعالى [138]: ﴿ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ﴿٣﴾ ﴾.

ويدعو باستعمال الفعل المضارع للدلالة على المستقبل في قوله[139]:

سقَى منزِلينا يا بثين بحاجر على الهجرِ منا صيِّفٌ وربيعُ

(سقى منزلينا) يدعو لنفسه ولبثينة بالسقيا والخير الذي يعمهما في الصيف والربيع وفي الأوقات جميعها.

الشرط:

يكثر جميل من استعمال الشرط في شعر ه الإسلامي لإغراض متعددة، مثل قوله[140]:

ولو أرسلتِ تستهدين نفسي أتاكِ بها رسولُكِ في سراح

فالشرط في (لو أرسلت رسولك)، فالشاعر يستبعد من بثينة أن ترسل له رسولا ولو انها أرسلت رسولا لكان ذلك أيسر للشاعر ان يصل الى بغيته.

ويستعمل (لولا) حين يفند أكاذيب بثين ة وهو على خلاف من مواعيدها، فيقول[141]:

ولا قولَها : لو لا العيُون التي ترى لزُرتُكَ، فاعذرني فدتك جدودُ

وأحيانا يكون الشرط بـ (ان) مع الشكر الذي هو احد شروط الايمان (الشكر جزاء عمل المعروف)، مثل قوله[142]:

فأنَّكما ان عجتما لِيَ ساعةً شكرتكما حتى أغيَّ ب في قبرِي

(ان عجتما) و(شكرتكما) متأثر بقوله تعالى[143]: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ .

ففي الآية الكريمة شرط (إن شكرتم) مسبوق بـ(إن) للدلالة على ان جزاء المعروف الشكر، على الرغم من الفرق بين الشكر على العمل الصالح والشكر على الأمور الأخرى، فهو اثر من آثار الإيمان.

ويبدأ أحيانا بـ(لو) وهي إحدى أدوات الشرط للدلالة على امتناع حصول الامر لامتناع الشرط، وربما تعطي معنى المستقبل، وفي هذه الحالة ربما تكون بمعنى (إن) الشرطية.

مثل قوله[144]:

ولو سألت مِنّي حياتِي بذلتُها وجدت بها، إن كان ذلك مِن أمرِي

فالشاعر مسير لا مخير لأنه مصاب بـ(داء بثينة).

ونرى الشرط بـ(إن) جاء مصحوباً بالأسماء الحسنى مثل قوله[145]:

إن لم تنلني بمعروفٍ تجود بهِ　　　أو يدفعِ الله عني الواحدُ الصمدُ

فما يضُّر امراً أمسَى وأنتِ لهُ　　　أن لا يكون من الدنيـا له سـندُ

فالشرط (إن لم تنلني او يدفع) مصحوبًابالأسماء الحسنى (الواحد الاحد)، يشير إلى تعلقه بالإيمان وتمسكه بحدود الله تعالى.

ويشترط بـ(ان) وهو يهجو الشاعر الشماخ ويعيره بنسبه ويذكر آباءه بالسوء، ويذكره بضعف الإيمان وعدم الرضا بما قسم له الله تعالى، فيقول[146]:

فان تغضبوا مِن قسمةِ اللهِ فيكُم　　　فللّهُ إذ لم يُرضِكُم كان أبصَرا

فجميل متأثر بالآيات الكريمة التي تبين رضا الله او سخطه، مثل قوله تعالى [147]:

﴿ فَإِن تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴾.

وفي ذلك يكون جميل قد تأثر بأسلوب الشرط في الآية الكريمة ومعانيها العظيمة.

ويشترط أحيانا بـ(لو) وهو يريد (إن) مثل قوله[148]:

ولو دعا الله ومدَّ　　　الكفا　　　لرجَفت منهُ الجبالُ رَجفا

فهو يفتخر بالنسب العدناني المعدي، الذي ينتمي إليه أجداده، ويتأثر بالألفاظ القرآنية الكريمة في قوله تعالى[149]: ﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا ﴾.

المبحث الرابع
الموسيقى في شعر جميل الإسلامي

سئل احد الأعراب [150]: «ما لأحدكم يموت عشقاً في هوى امرأة يألفها، إنما ذلك ضعف نفس ورقة وخور، تجدونه يا بني عذرة». وقال[151]: «إن العشق يختلف باختلاف بني ادم وما جبلوا عليه من اللطافة ورقة الحاشية وغلظ الكبد وقساوة القلب ونفور الطباع، وغير ذلك. فمنهم من اذا رأى الصورة الحسنة مات من شدة ما يرد على قلبه من الدهش، ومنهم من إذا رأى المليح من قامته، ولم يعرف نعله من عمامته».

والحق يقال إن هؤلاء الناس الذين يتصفون بتلك الصفات إنما يكون إيمانهم ضعيفاً والتزامهم بشرائع الله محدوداً، إذ يمكن لمن أصابه ذلك الداء أن يذكر الله أو يلجأ إلى الصيام أو إلى الصلاة فيبعد شبح الشياطين عن قلبه وعقله.

أما عن موسيقى شعره فقد رأينا أن أكثر البحور التي تناول فيها شعره هو البحر الطويل والكامل والوافر والبسيط، وبعض القصائد في البحر الخفيف وقليل من الرجز وقصيدة واحدة من المتدارك.

إلا أن البحر الطويل كان أكثر البحور تميزاً في شعره لسعة المجال في التفعيلات الثماني التي يمتد فيها النفس ويتسع بها الكلام، ويعبر بها الشاعر عن مكنونات نفسه، مثل قوله[152]:

جذامٌ سيوفُ الله في كلِّ موطن ... إذا أزمت يوم اللقاءِ أزامُ

فالشاعر حين يمدح جذاماً، فأنما هم أخواله الذين يفتخر بنسبهم.

وقوله وهو يشكو الم الفراق، فيقول[153]:

يعيشانِ في الدنيا غريبَينِ ... أينَما أقاما وفي الأعوامِ يلتقيانِ

ففي البحر الطويل المجال الواسع للتعبير عن فكرة المؤمن بالله وبالحياة الدنيا والآخرة، ومن ناحية أخرى فهو يشكو الم الفراق من د ون ان يفكر بحلال أو حرام مما يقوله في بثينة، ويعتمد كل ذلك على النغمة التي تتكرر بتوالي الحركات والسكنات وبصورة منتظمة في التفعيلة داخل البيت الواحد وتردد الوحدات الصوتية في السياق، ولا سيما البحور التامة التي نظم الشاعر قصائده عليها ولم يلجأ إلى المجزوءات. والشاعر جميل عرف شعره وفهم معناه وأخرجه من قلب نابض بالعاطفة الموحية والرؤية الخيالية التي تبعد في اغلب

الأحيان عن الصور والتشبيهات فهو صادق التعبير غني عن التصوير ليس عن ضعف او سذاجة، ولكن الصدق العاطفي نقل للمتلقي ما يعانيه من المشاعر[154].

وبناءً على ذلك فأنن عدد القصائد والقطع التي جاءت على البحر الطويل بلغ عددها (58) قصيدة وقطعة من شعر جميل، أما ما كان متنازعاً عليه من شعره او منسوباً له ولغيره فثلاث قصائد. ومن الأبيات المفردة تسعة أبيات. وأما القصائد والقطع التي جاءت على البحر الكامل فقد بلغ عددها عشر اً، ومن الأبيات المفردة بيت واحد . ويلي ذلك البحر الوافر الذي بلغ عدد قصائده وقطعه تسعاً. واما البحر البسيط والخفيف والرجز فقد بلغ عدد القصائد والقطع التي جاءت على تلك الأوزان خمساً لكل منهم، واما المتدارك و المنسرح فلم تكن إلا قصيدة واحدة أو قطعة لكل منهم.

وكان حرف اللام من أكثر حروف الروي توظيفاً للنغم الشعري، إذ بلغ (18) مرة في قصيدة أو قطعة، ويليه حرف الراء الذي بلغ عدد قصائده وقطعه (16) مرة، ويليه حرف الباء والدال الذي بلغ عدد مراته (12) مرة في قصيدة أو قطعة، ويلي ذلك حروف الفاء والحاء والعين والنون والتاء.

أما قوافيه فقد أطربت سامعيه وشدت أسماعهم إلى النغم المتميز في حرف الروي الذي يحدثه حرف النون، في قوله[155]:

حلفُت بربِّ الراقصاتِ إلى مِنىً هُويَّ القطا يجتزن بطن دفين

القصيدة الرائية التي يحدثها حرف الراء في قوله[156]:

عليها سلامُ اللهِ مِن ذي صَ بابةٍ وصَبٍّ مُعَّنىً بالوساوسِ والفِكرِ

ويكثر جميل من النظم على قوافي الراء والنون لكثرة تداولها في الكلام واللفظ حين يأتي عفوياً صادقاً متيناً سهلاً ممتنعاً يكون اشد اثراً في النفس، ومن المعروف ان الراء من الأصوات المهجورة التي تمنح المعنى قوة وإيحاءً.

مثل قوله[157]:

يقولونَ مسحورٌ يجن بذكرها وأقسم ما بِي مِن جنونٍ ولا سحرِ

فتكرر حرف الراء في الشطر الأول (مسحور) وانتهى البيت بلفظة (سحر)، منح القصيدة إيقاعاً موسيقياً معبراً عن تلك المشاعر من خلال قسمه بـ(أقسم) وعدم اتخاذه السحر

للوصول الى هدفه، ومما يذكر ان لفظة (السحر) مع حرف الراء ظهر جمالها من خلال السياق الذي يعد شرطاً مهماً لبيان جمال المعنى مما يجعلنا نحس المعاناة النفسية لنقل هموم الشاعر.

ولقد بين لنا (ستيفن اوكان) ذلك في قوله [158]: «وقد تؤدي شدة التأثر بالباعث الصوتي على توليد الكلمات أو الأصوات الى ما يكاد يكون اعتقاداً غامضاً في وجود مطابقة خفية بين الصوت والمعنى».

وكما يقول (جون لاينز) [159]: «قبل النظر في معنى الكلمات لنتفحصها اولاً على انها أحداث في العالم المحسوس».

او انه ينبغي على المتلقي ان يحدد معاني صيغ الكلمات المكونة للجملة ل يتمكن من تحديد تلك الصيغ [160]:

ومن صيغ التكرار الأخرى في شعره الإسلامي، قوله [161]:

ألا تتقيَن اللهَ فيمن قتلتهِ   فأمسى إليكُم خاشعاً يتضرَّعُ

فكرر أحرف القاف والتاء في (تتقين) و(قتلته) فكان له نغماً موسيقياً موحياً بالخشوع والمذلة والضعف، وكرر حرف العين فـي الشطر الثاني في (خاشعاً) و(يتضرع)، فكان للتكرار اثر في إيصال الصورة السمعية للمتلقي وبتعبير مكثف لما يحسه من ثقل الألم النفسي في أعماقه.

الخاتمة

بعد دراسة ديوان شعر جميل بن معمر العذري، وجدت انه كان شاعراً رقيقاً مؤمناً احياناً، وعاصياً أخرى، وقد أشرت إلى مواطن الإيمان وأبيات العصيان في أثناء صفحات البحث.

وقد وجدت بعد دراسة فاحصة لشعره ، وأثر الإسلام فيه معنىً ولفظاً وأسلوباً وصورة، إن الباحثين بالغوا في وصفه بالعفة ، وأفرطوا في قضية إيمانه وتأثره بالشريعة الإسلامية، إذ انني وجدت في ديوانه أبياتاً بعيده عن العفة ولا يرضيها ايّ منا لنفسه أو لأبنائه.

وفي الديوان أيضاً قصائد أخرى تشير الى ندمه على ذلك وخشيته من الله تعالى ، واستشهاده بكثير من الألفاظ الإسلامية والمعاني الجديدة ، فضلا عن تأثره بالأساليب الإسلامية الجديدة في القسم والدعاء وغيرها مما جاء على السن ة شعراء العصر الذي كان يعلن عن تطور حضاري في نواحي الحياة كلها.

لذلك رأيت أن أعلن عن رأي جديد في شعر جميل بثينه السهل الممتنع.

الهوامش

[1] ينظر: الأغاني، طبعة مصورة عن طبعة بولاق: 77/7.

[2] م. ن: 78/7.

[3] م. ن: 79/7.

[4] م. ن: 84/7.

[5] ينظر: حديث الأربعاء: 188/1.

[6] تاريخ الأدب الإسلامي: 359.

[7] ينظر: تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام: 350.

[8] الحب العذري نشأته وتطوره: 55.

[9] الديوان: 96.

[10] سورة آل عمران: 104.

[11] الديوان: 99.

[12] سورة الانفطار: 7.

[13] الديوان: 104.

[14] سورة النحل: 114.

[15] الديوان: 102.

[16] سورة الأحزاب: 36.

[17] الديوان: 103.

[18] صحيح مسلم: 270/9.

[19] صحيح الجامع الصغير: 128/1.

[20] الديوان: 105.

[21] الديوان: 109.

[22] الديوان: 111.

[23] الديوان: 111.

[24] الديوان: 113.

[25] سورة الانبياء: 97.

[26] سورة ياسين: 52.

[27] سورة الماعون: 4.

[28] الديوان: 114.

[29] الديوان: 125.

[30] سورة سبأ: 15.

[31] سورة البقرة: 60.

[32] الديوان 133 (الزل او الزلاء خفيفة الوركين).

[33] الديوان: 134.

[34] سورة هود: 77.

[35] الديوان: 134.

[36] الديوان: 58.

[37] الديوان: 93.

[38] لامية العرب للشنفرى: 47.

[39] معجم جمهرة النثر النسوي: 180.

[40] الديوان: 101.

[41] الديوان: 96.

[42] سورة النور: 30.

[43] الديوان: 95.

[44] سورة النساء: 25.

[45] سورة الزخرف: 97.

[46] سورة المائدة: 5.

[47] الديوان: 116.

[48] سورة الفجر: 3.

[49] سورة الاسراء: 33.

[50] صحيح مسلم: 289/8.

[51] الديوان: 89.

[52] الديوان: 87.

[53] الديوان: 58.

[54] الديوان: 61.

[55] الديوان: 51.

[56] الديوان 55.

[57] الديوان 35.

[58] الديوان 39.

[59] الديوان: 42.

[60] الديوان: 37.

[61] معجم ديوان اشعار النساء 89 والحماسة البصرية: 130/1.

[62] الديوان: 33.

[63] ينظر: الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة: 66. (السماكان: هما كوكبان احدهما ينزل به القمر وله النوء وهو كوكب أزهر، والاخر السماك الرامح والقمر لا ينزل به وليس له نوء).

[64] سورة يس: 39.

[65] الديوان: 33.

[66] الديوان: 40.

[67] الديوان: 40.

[68] سورة الأعراف: 34.

[69] الديوان: 42.

[70] الديوان: 33.

[71] الديوان: 44.

[72] ينظر: الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث: 89.

[73] الديوان: 57.

[74] الديوان: 45.

[75] الديوان: 46.

[76] الديوان: 48، وينظر مختصر تفسير ابن كثير: 244/2.

[77] الديوان: 48.

[78] الديوان: 50.

[79] الديوان: 56.

[80] الديوان: 57.

[81] الديوان: 60.

[82] سورة فصلت: 22.

[83] الديوان: 63.

[84] صحيح مسلم: 270/9.

[85] صحيح مسلم: 289/8.

[86] ديوان الإمام الشافعي: 82.

[87] الديوان: 63.

[88] الديوان: 64.

[89] سورة آل عمران: 185.

[90] الديوان: 66.

[91] الديوان 66.

[92] الديوان 100.

[93] الديوان: 133.

[94] الديوان: 133.

[95] الديوان: 107.

[96] الديوان: 37.

[97] سورة الحج: 26.

[98] الديوان: 109.

[99] الديوان: 111.

[100] سورة القلم: 10.

[101] الديوان: 116.

[102] الديوان: 123.

[103] الديوان: 31.

[104] الديوان: 34.

[105] الديوان 36.

[106] الديوان: 41.

[107] الديوان: 45.

[108] الديوان: 46.

[109] الديوان: 47.

[110] ينظر: الديوان: 61.

[111] الديوان: 62.

[112] الديوان: 70.

[113] الديوان: 73.

[114] الديوان: 75.

[115] الديوان: 75.

[116] الديوان: 77.

[117] (في البيت اقواء لان محل طرائف النصب).

[118] الديوان: 87.

[119] الديوان: 92.

[120] الديوان: 113.

[121] الديوان: 35.

[122] الديوان: 41.

[123] الديوان: 41.

[124] الديوان 44.

[125] الديوان: 47.

[126] النهدي: عبد الله بن عجلان الشاعر الجاهلي الذي وجد بهند.

[127] الديوان: 48.

[128] وعروة بن حزام: الذي قضى كمدا بسبب حبه لابنة عمه (عفراء بنت عقال).

[129] الديوان: 49.

[130] والمرقش: شاعر جاهلي، أحب ابنة عمه (أسماء) فمنعه عمه الزواج بها.

[131] الديوان: 55.

[132] الديوان: 56.

[133] سورة البقرة: 67.

[134] الديوان: 56.

[135] الديوان: 56.

[136] الديوان: 58.

[137] الديوان: 70.

[138] سورة المعارج: 3.

[139] الديوان: 71.

[140] الديوان: 40.

[141] الديوان: 43.

[142] الديوان: 55.

[143] سورة ابراهيم: 7.

[144] الديوان: 57.

[145] الديوان: 50.

[146] الديوان: 67.

[147] سورة التوبة: 96.

[148] الديوان: 80.

[149] سورة المزمل: 14.

(150) مدامع العشاق: 58.

(151) م. ن، والأغاني: 8.

(152) الديوان: 105.

(153) الديوان: 114.

(154) ينظر: نصوص من الشعر العربي في صدر الإسلام والعصر الأموي: 403.

(155) الديوان: 119.

(156) الديوان: 56.

(157) الديوان: 56.

(158) دور الكلمة في اللغة: 81.

(159) اللغة والمعنى والسياق: 41.

(160) م. ن: 43.

(161) الديوان: 69.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. الأغاني، أبو الفرج الاصبهاني (376هـ)، نسخة مصورة عن طبعة بولاق ، بيروت، بلا تاريخ.
2. الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة (256هـ)، طبع دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1988.
3. تاريخ الادب العربي ، العصر الاسلامي ، د.شوقي ضيف ، ط السابعة ، دار المعارف ، مصر، بلا تاريخ.
4. تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام ، د.شكري فيصل ، دار العلم للملايين ، بيروت، ط الخامسة، بلا تاريخ.
5. حديث الأربعاء، د.طه حسين، دار المعارف، القاهرة، 1953.
6. الحب العذري– نشأته وتطوره، د.احمد عبد الستار الجواري، دار الكتاب العربي، مصر ، 1948.
7. الحماسة البصرية ، صدر الدين البصري (659هـ)، طبع وزارة المعارف الهندية ، الهند، 1964.

8. ديوان الإمام الشافعي (204هـ)، جمع وتعليق: محمد عفيف الزعبي، دار العلوم الحديثة، بيروت– لبنان، ومكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1985.
9. ديوان جميل بثينة، شرح ومراجعة وتقديم: د.عبد المجيد زراقط، طبع دار ومكتبة الهلال ، 2001.
10. صحيح الجامع الصغير ، السيوطي (911هـ)، الألباني ، منشورات المكتب الإسلامي ، بيروت، بلا تاريخ.
11. صحيح مسلم ، بشرح النووي (676هـ)، طبع مكتبة الإيمان ، المنصورة، جامعة الأزهر ، بلا تاريخ.
12. الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د.بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994.
13. لامية العرب للشنفرى ، عبد العزيز إبراهيم ، الموسوعة الصغيرة ، ط دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988.
14. اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز ، ترجمة: د.عباس صادق ، طبع دار الشؤون الثقافية ، بغداد، 1987.
15. مختصر تفسير ابن كثير (774هـ)، اختصره: احمد بن شعبان واخر ، طبع مكتبة الصفا ، القاهرة، 2004.
16. مدامع العشاق، زكي مبارك، منشورات المكتبة العصرية، صيدا– بيروت، بلا تاريخ.
17. معجم جمهرة النثر النسوي في العصر الاسلامي والاموي ، د.ليلى محمد ناظم الحيالي ، طبع مكتبة لبنان، بيروت، 2003.
18. معجم ديوان أشعار النساء ، د.ليلى محمد ناظم الحيالي ، طبع مكتبة لبنان ، بيروت ، 1999.
19. نصوص من الشعر العربي في صدر الإسلام والعصر الأموي، د.نوري القيسي وآخرون، وزارة التعليم العالي، بغداد، 1994.

الدرس النحوي
بين الحداثة والعراقة

أ.م.د.حسين علي السعدي
وزارة التربية- الكرخ الثانية

المقدمة

يقوم هذا البحث على ملاحظة أن الدراسة النظرية والتطبيقية للدرس النحوي عند المتقدمين استوعبت كلَّ مطالبه، ولم يبقَ إلاَّ من يجتهد في مسائلَ قد يجد فيها ال دارس مخرجاً في اتساع ذلك الاجتهاد . ولذلك أُشير فيه إلى أن علم النحو بتطوره واتساع أفقه وضع وضعاً يلائم ما انتهى إليه الدرس النحوي في ناحيتيه العلمية والتطبيقية.

وفي هذا مهدت ببيان ما ينبغي أن نسلكه في درس النحو حتى يساير الدراسات اللغوية الأُخرى في عصرنا الحديث.

ليس من غرضي في هذه الصفحات أن أعرض للقول في أصل الدرس النحوي عند القدماء، ونشأته، وبيان أطواره الأولىِ حتى استقام علماً صالحاً في توثيق الجملة العربية في حلقات الدراسة الموسعة، وليس من شأني– أيضاً– أن أبحث فيما طرأ على هذا الدرس من العوامل التي أخفقت بمحاولتها المساس بأصالته ومنهجه.

أصبحنا بذلك نرى لغتين : إحداهما لغة فصيحة يقصد إليها الخاصة في الشؤون المهمة من الحوارات والمراسلات والمكاتبات.

والثانية لغة عامية: هي لغة السواد الأعظم من الناطقين بالعربية.

وحسبنا هنا أن نقف حيث نعيش وننظر في هاتين الل غتين، وما عسى أن يفصل بينهما لنحافظ على الفصيح المستعمل.

هذا الذي ندرِّسه في مراجعه المقررة، ونُحمِّل الطلاب على تأثُّوه، أو الانتفاع به، ونزوِّدهم بالوسائل العلمية التي تعينهم على فهمه وتذوقه في الاستعمال الصحيح وفيما يقرأ وينطق به.

لا خلاف أن الدرس النحوي الحديث بني على ما أُسس في الدرس النحوي القديم في معالجة العامية، فقيَّد ألفاظها وجملها ونحوها، ولهجاتها، إما لأنها طور من أطوار التأريخ اللغوي، وإما لأنها قد تكون أَساساً لهذه اللغة التي ينتفع بها فيما بعد.

والعامية لا تعد لغة رسمية، ولا يعد أدبها أدباً يدرس على أنه مقرر يحتذي به المتعلمون، لأمرين:

الأول: شيوع الخطأ اللفظي، والخروج على قوانين النحو والصرف مما أدى إلى هجرهما وخضوع الجملة العربية إلى تأليف أساليب خاطئة.

والثاني: أغلب ما يجري على لسان العامية من المعاني الهزيلة، والجمل التي تتصل بالحياة العادية، وهي أوامر ونواهي وأخبار بسيطة.

مقابل هذا نجد أن الدرس النحوي يهدف إلى أمرين:

الأول: صحة اللفظ في الجملة العربية.

والثاني: سمو المعنى وقيمته، كي يستحق أن يسمع أو يقرأ.

وقد زها الدرس النحوي منذ العصر البصري الأول وتواردت عليه فيما بعد جهود النحاة واللغويين، وألفت فيه كتب شتى تجمع مسائله المختلفة في النحو والصرف[1]. معتمدة على النصوص الأُولى، فوضعوا له قوانين عامة عرفت بالنحو العربي . تسنده ملاحظات وأحكام نقدية أفادت العلماء، فأحالوها قوانين وأُصولاً.

فكانت أساساً صالحاً لتكوين قواعد نحوية قامت بوظيفتها فيما مضى وهي مسايرة لتوجهات اللغويين والنحويين في الاكتمال لعلها تنهض بالواجب الملقى على عاتقهم . ومن يقف على كتاب سيبويه (ت180هـ) يتراءى له ما قلناه من أن الدرس النحوي والصرفي كانا عاملين مهمين في الجهد العلمي، وأن هذين العلمين قد عاشا مختلطين لم ينفصلا إلاّ بعد زمن، وهذا الاختلاط بين مسائلهما طبيعي ما دام موضوعهما واحداً هو النص العربي والقرآني.

هذه القواعد أرشدتنا إلى الطرق والوسائل التي تجعل كلامنا نافعاً مؤثراً على وفق المقاييس العامة التي نقرر بها ما في الكلام من فائدة، أو قوة بيان.

إنَّ الدرس النحوي أقرب إلى الناحية الفنية الإيجابية ما دامت قواعده ترشدنا إلى الإنشاء الصحيح، وإلى الطرق المختلفة لتأليف الكلام المفيد وقوة تأثيره، بغض النظر عن نوع الفن الأدبي الذي يمارس.

الدرس النحوي يفرض أن الكلام قد تم إنشاؤه، وانتهى منه صاحبه، ثم يعرض علينا مقاييسه العامة التي نقيس بها الكلام لبيان قيمته الفنية، والحكم له أو عليه، فهو يساير النص ابتداءً ويحكم عليه متأخر الوظيفة.

الدرس النحوي أكثر ما يعني بالجملة، وهو يفرض أن المنشئ لديه ما يود أن يقوله، أو يكتبه من المعاني والأفكار أيّاً كانت قيمتها أو درجتها من السمو، أ و الضعة، ثم يرسم له خطة الأداء قولاً، أو كتابة دون المساس بالأساليب والمعاني . فهو يبين مقدار أثر

القاعدة النحوية عند القارئ، أو السامع، وأيضاً يبين في الجملة– من ناحية عامة– مقدار ما فيها من التطبيق والقوة البيانية.

وهذا يعني أن دائرة الدرس النحوي تتسع كلما كانت الجملة أوضح وأدق في مسايرة الحياة العامة.

الدرس النحوي عرضة لكثير من توجهات الباحثين ومحاولاتهم، إيجاباً أو سلباً، وهي محاولات تزيده قوة ومنعة، وإيضاحاً وتعليلا وتدعم درسه.

الدارسون يحللون قواعده، ويسلكون خطاه، ثم يستخلصون منه مباحث شاملة العمق، وأحكاماً عامة تدون في فصول وأبواب منسقة، هي في حقيقتها تأريخ للدرس النحوي [2]، ومثله يقال في العصر الأموي والعباسي والعصر الحديث . تجد لكل عصر خواصه العلمية، ومؤثراته المختلفة التي أكسبته قوة متجذرة، فامتاز بها من سواه وصار علماً مستقلاً عن سائر العلوم.

إن نتائج هذا الدرس هو تأريخه الذي يمكن أن يظهر ببيان المشخصات النحوية لكل عصر مع شرح أسبابها، وهذا يدلنا على أن الدرس النحوي ليس قصصاً وأنساباً ونوادر، وإنما هو قواعد وأُسس تخضع للنقد والتحليل والتعليل، شأنه شأن أيِّ علم إنساني، وعلى هذا قام الخلاف حوله في وجهات النظر العالية.

فمن نظر الى مسائله الواقعية، يرى فيه علماً له حقائقه ونتائجه العلمية، تستخلص على النحو الآتي:

1 إن الدرس النحوي علم خالص، كعلوم التفسير والفقه والأصول، وغيرها مما يخدم الإنسان، يعتمد الجملة العربية ومفرداتها، واضعاً لها كلَّ مقومات أُسسها الم نطقية من الناحية الفنية والعلمية، مبيناً خواصها الفنية، معنياً بالتحليل والموازنة واستنباط أحكامها العلمية.

2 إن الدرس النحوي– كما رأيت– هو الأداة الرئيسة التي يعتمدها الدارس قبل كل شيء ما دام يتعمق في درسه وتحليله وبيان خواصه التي يتخذها الباحثون موضوعاً لعملهم.

3 إن الدرس النحوي نافع لجميع مطالب الحياة الاجتماعية، لأنه جزء مهم من مكونات العالم والأديب، أو المتكلم، أو المدرس ....، فإنه ينير الطريق ويعين الدارسين على أن تكون آثارهم اللغوية مفيدة، مؤثرة ممتعة.

وهو مفيد في التصرف في الجمل تبعاً للمعاني المتباينة، و يقي الدارسين من الخروج عن الأُصول المرعية حين استعمال النصوص، وهو– أيضاً– يصحح التراكيب والعبارات متخذاً المعاني الجزئية مقياسه، فيظهر أثره الواضح في حسن التأليف وسلامة العبارة والحرص على دقة المعنى ووضوحه، ولا يقف عند حركات الإعراب بل يشمل موسيقى العبارات ومنطق المعاني.

كما أنه يرفض الأخطاء النحوية عند سماعها، ويرفض التعقيد اللفظي والمعنوي.

وما أُجمل هو بيان مكانة الدرس النحوي، وصلته بالناطقين أو الدارسين مباشرة، لا ينبغي منهم تجاهله، على أن الأدب والأديب لا يتجافيان عنه لكماله من هذه الثقافة العامة، إذ أن الأدب يختصر أفكاره في نصوصه، والأديب يحتاج إليه في منشأه، أو الناقد، أو المؤرخ...، وهذه هي أهم أدواته التي يحسن الرجوع إليها.

الدرس النحوي بين العلم والفن

حينما ندرِّس الطالب قواعد النحو، ومسائله دراسة نظرية منظمة، يقال : إنه يدرس علم النحو، كما يدرس مواضع الكلمة والجملة، وقواعد الحال والتمييز...، فإذا ما أخذ يطبق هذه القواعد تطبيقاً عملياً بإنشاء الكلام الفصيح، قيل : إنه يعالج فن النحو، كأن يرتجل الخطابة أو يكتب القصة، أو يبدع الوصف. فالعلم هو المعارف الإنسانية في أُسلوب منسق، والفن هو هذه المعارف في شكل ع ملي تطبيقي، وكلاهما نافع في إرشاد الكاتب والشاعر والعالم والفيلسوف الى خير المثل التي تهب لآثارهم الفنية في الإفادة والتأثير. «ونستطيع هنا أن ننسبه إلى الأدب بمعناه العام، فيدخل في دائرة العلوم التي تبحث في علاقة الإنسان بالزمان والمكان »[3]، وعلاقة أفراده وجماعاته بعضهم ببعض، كالتأريخ والجغرافية والقانون والاجتماع والأخلاق.

وما الفائدة من هذه الدراسة النظرية للدرس النحوي؟

ألاَ يستطيع الإنسان أن يكون فصيحاً دون أن يدرس قواعد النحو؟

ومثل هذا قيل لعلماء النحو لما وضعوا للناس قواعد الدرس النحوي، وليس لأحد من الناس أن ينكر صحة ذلك التفكر الصحيح في حسن الرجوع الى قواعده مادام تفكير

النحوي صواباً، وهل يستطيع أحد أن يضمن لنفسه أو لغيره اطراد الصواب وعدم التورط في الأخطاء، ولاسيما في المسائل النحوية العويصة؟

إن الاستعداد الفطري للنحوي في إنشاء القاعدة النحوية يحتم عل ى الدارس استيعابها والإفادة منها، لأن النحوي استوعب تجارب العلماء، فجاءت دراسته العلمية، وهي- أيضاً- تقي الدارس من الزيغ الذي لم ينتبه له، بل ويهديه إلى طرق البيان، ويرسم له المثل الصالحة للأداء، فيفيد ويستفيد من ذلك.

ومن جهة أخرى أن هذه الدراسة النظرية تص قل مواهبهم الأولية فتعلمهم طرق القراءة والفهم والنقد، وتظهرهم على مواطن الاستعمال الفصيح- فضلاً عن- أنَّ هذا الدرس يكسبهم ذوقاً مهذباً يجعل أحكامهم وكتاباتهم بعيدة عن الخطأ، قريبة من الواقع الملموس، التي تبدو واضحة في الملاءَمة بين الكلام وبين حاجة القارئ أو السامع، ويتحقق هذا على النحو الآتي:

1 -الدرس النحوي يساعد الدارس على التعبير السليم في رغبة طبيعية [4]. صحيح أن هذه القدرة متفاوتة الدرجات بين الناس، فقد يدرك سرها بالفصاحة وإعطاء التخير في مواطن بداهةً، وقد تكون هذه القدرة هادئة فاترة، فهي محتاجة إلى ما ي وقظها ويشحذها من دراسة عميقة لهذا الدرس، ولكنها على أية حال كافية للإنشاء العادي والكتابة العلمية الواضحة.

الموهبة الطبيعية هي السر الأول في نبوغ العالم وإظهار عبقريته النحوية، والذين قادوا سيادة هذا الدرس هم أصحاب الملكات العلمية الراقية، وهم أقدر الناس ع لى الابتكار في هذا الدرس، وأصدقهم حكماً على الآثار الكتابية، وأكثرهم انتفاعاً بالدراسات النظرية والتطبيقية.

2 -طالب الدرس النحوي، لا يكتفي بهذه الموهبة الطبيعية، بل يحاول دائماً صقلها وتهذيبها وترقيتها لتقوى، وقد يطرد نموها لتجاوز الدرجة الوسطى إلى مستوى النبوغ والابتكار النحوي، وهنا نجد عراقة الأساليب وجدتها وأصالتها وفرضها على الجانب العلمي- فعل ذلك سيبويه قديماً والذين اتخذوه إماماً- ويتمسك كثير من المحدثين بالإيمان ، ولولا ذلك ما كان لدينا هذا الدرس، بل ووقفت حركة التجديد[5].

الأسلوب النحوي:

من الواضح أن ا لأُسلوب النحوي لا يقيد الدارس بالقوانين الموضوعة التي من شأنها أن تغلب من حرية الطالب، وتحد من كفايته، على أن أساليبه التي تتراءى أول ظهورها شاذة غريبة، كثيراً ما تصبح بعد حين مألوفة مقررة أو مستحبة متبعة، فإذا خرَّجنا الدرس النحوي على هذه النظرة نكون قد ا لغينا جهود السابقين وعرَّضنا الناشئ لأفكار قد تضرُّه، وعليه فمن الخير كل الخير أن ينتفع بآثار السابقين لتكون له نقطة ابتداء وإرشاد، وله بعد ذلك أن يبتكر ما شاء في ظل هذه الآثار وعلى هدى من أصول الدرس النحوي حتى لا يصابَ بالشطط، وعلى هذا الأساس نجد الكليات والمعاهد العلمية تأخذ الطالب بدراسة النحو قديمه وحديثه معاً، لعلها تعرض عليه ما يختار من أساليب في الإفادة والنبوغ.

وإذا لاحظنا هذه الأساليب النحوية من ناحية عراقتها، حينئذ نقف على غايتها التي هي عمدة مطالبه التعليمية والتثقيفية.

على أنَّ التصرف والاختلاف قائم بين النحويين في صوغ العبارات بين إيجاز وإطناب، وسهولة وإغراب، وبساطة وتعقيد، وجمال وتنافر، ويكون قبل ذلك في اختيار الأفكار وكيفية ترتيبها ترتيباً منطقياً، أو مضطرباً، ووضوحها أو غموضها وصحتها، أو خطئها وإخضاعها لطريقة الاستقراء والاستنباط، وما مقدار ا بتكار النحوي في ذلك، أو تقليده، فلكل نحوي مسلكه ومذهبه في ذلك، أو أُسلوبه في تشخيص القاعدة النحوية . ولو نظرنا إلى كتاب سيبويه (ت180هـ)، أو كتاب المقتضب للمبرد (ت285هـ)، أو كتاب الأُصول لابن السراج (ت316هـ) كيف اختلفوا في طريقة العرض بين البحث العلمي المنسق والمنهج النحوي، وكيف لو نظرنا إلى مناهج المحدثين من أعلام القرن السابع الهجري وما بعده كابن مالك (ت672هـ) وابن هشام الأنصاري (ت761هـ)، وابن يعيش (ت643هـ) فانك واجد أنماطاً شتى وأساليب متباينة تجعل لكل فرد طابعاً ممتازاً يختلف تمام الاختلاف عن الآخر.

وهم جميعاً يتناولون عناصر المركبات كلها، التي تقوم على أساس الصلة بينها، وأين كان العنصر اللفظي مظهر الفكر، لأنه يمثل الجانب الحسي، وهو أيضاً يتضمن التفكير والتغيير.

وعلى هذا فقد اشتبه على بعض الدارسين هذا العنصر اللفظي في تركيب القاعدة النحوية [6] التي يعبر عنه ا بنظم الكلام أو تأليف الأداء، أو العبارة اللفظية المرتبة لاداء المعاني حيث نريد أن نتكلم بايضاح . وهذا يقتضي وحدة النص الذي لا يمكن الفصل بين عناصره، لأن الكلمة الواحدة لا يتصور معناها إلاَّ مع سائر العناصر المركبة للجملة، كما أنها لا تبدو بغير تمامها.

وهذا يعني أن الأسلوب العلمي لا يمكن ملاحظته إلا بما وراء اللفظ من فكرة، أو تعبير، لأنه يمثل وحدة موضوعية واحدة لا تتجزأ.

فالدارس (المستجد) الناشئ يقف على حروف العربية وتأليف الكلمات منها، ثم تأليف الجمل من الكلمات تأليفاً خبرياً أو انشائياً، فعلية كانت أو اسمية ايجابية أو سلبية مع ملاحظة الفروق الدقيقة بينها وينتقل من الجمل الى الفقرات المؤلفة من الجمل مفصولة أو موصولة حسب مقتضيات المعاني . فالدارس يبدأ من الألفاظ والجمل والعبارات وينتهي إلى ما يعرف بالقاعدة النحوية التي يسترشد بها إلى الأُسلوب النحوي.

أما العا لم النحوي فهو على العكس من ذلك إذ يبدأ باختيار الموضوع وينتهي بالألفاظ. ولذلك كان الدارس النحوي منصرفاً إلى تخير الكلمات الفصيحة الدقيقة المعنى، المتلائمة مع أخواتها، حتى تطمئن عناصر العبارة في موضوعها، كي يجمع الدارس بين وضوح التفكير وارتباطه بالتعبير الفصيح.

وهذه الدرجة تتطلب من غير شك مرانة دائبة وصبراً طويلاً وذوقاً لغوياً يملأ الأساليب النحوية، مع نقد صائب، وهذا ما يمكن النحوي باختيار التفسير الصائب لحسن اختيار التعبير.

فالنحوي يرتبط عمله بين عنصرين أساسيين: الأفكار والعبارات.

وأما اختيار الأفكار وتنسيقها، وإيثار الكلمات الدقيقة والجمل الواضحة، فذلك عمل تهيئة الطريق للصياغة النحوية التي تتصرف في تلك العناصر بما تراه أليق بموضوع الكلام. وأما العنصر اللفظي وهو ما يتصرف إليه اللفظ عند الاطلاق، فيمكن أن تعتبر العناصر هي الكلمة، والجملة، والفقرة، والعبارة وعلى هذا مسار الدرس النحوي الصحيح[7].

اختيار الأساليب النحوية:

ونعني بها، الموضوعات التي تتناول العبارات اللفظية التي هي مظهر التفكير والتعبير . وهي في الواقع مظاهر تطبيقية لما يساير الموضوع من العبارات، ومحطها الموضوع والدارس النحوي.

فاختلاف الأساليب باختلاف الموضوعات، والموضوع هو المادة التي يختارها النحوي ليعبر بها عما يصنعه من تفكير عقلي يرسم اللبنة التي تلائم قواعد الموضوع.

فالدارس النحوي حينما يريد كتابة موضوع عليه أن يختار الأفكار التي يريد أداءها لجدتها، أو قيمتها، أو ملاءمتها لموضوعه، ثم هو يرتب هـ ذه الأفكار بما يناسبها لتكون أدعى إلى فهمها وحسن ارتباطها في ذهن القارئ وهو يعبر عنها بالألفاظ القاعدية– الأُسس النحوية– فإذا ما فعل ذلك حصل على الموضوع النحوي.

والدارس يعبر عن موضوعه بالأساليب الكاشفة، التي يتخذها وسيلة لنشر المعارف، وتغذية العقل دون أن ت طغى شخصيته فيها ، فهو يقف عند هذه الحقائق والمعارف، ولا يجعل قصده تغذية العقل بالأفكار، وإنما يعرف هذه الحقائق، ويختار أهمها وأبرزها الذي يستطيع أن يجد فيها ما خفي من تفكيره، وتأثيره، ثم يفسر ما اختار تفسيراً خاصاً به لا يخرج عن أقرانه، بما يخلع عليه من نفسه أسلوبه وطريقته في نقل الأفكار إلى القراء والسامعين.

بهذا يدخل عمله الجديد دائرة ما يسمى (النحو)، والغرض منه– حقيقة– هو أداء الحقائق قصد التعليم وخدمة المعرفة، وإنارة العقول، دون إثارة انفعال في نفوس القراء والسامعين، وذلك بعرض الحقائق النحوية الواضحة كما أدركها، أو تصورها الدارس النحوي، وهو يسعى لأن تكون عبارته متمثلة بالدقة والتحديد والاستقصاء، لأنها بناء وتشييد.

وهو يسعى– أيضاً– لصنع مصطلحات علمية تمثل مظهره الأصيل الذي يهدف إليه(8).

وإذا أراد أن يكون منهجه ميسراً واضحاً، صادراً عن عقل رزين يحمل جزالة وقوة تعبِّر عن نفس قوية كان هو النحوي.

صحيح أن الدرس القديم أثبت عراقته وأصالته في العمق النحوي، ووقف المحدثون يكررون الفكرة ويرددونها، ولكن الجديد مطلوب، لأن يأخذ المعنى المحدث ويعرضه علينا

في صور بيانية مختلفة تمثل الإجلال والإعظام لكلا الإسلوبين . والخلاصة أن بينهما فرقاً في المصدر والغاية والوسيلة والشدة والعمق بما يناسب العصر.

وقد يتجه بعض المحدثين اتجاهاً آخر لعله نوع من أنواع الخروج على المألوف بدعوى الجديد، ورفض القديم بقول : إن مواهب العبقرية وحدة واحدة، والتفكير صنف واحد، فلا فرق بين قديم وحديث[9]، فهو تعبير لا يرضى به المعتدلون، وهل تنبهوا إلى أن النفس البشرية لا تكون بحال واحدة دائماً؟ ألم يلاحظوا تلك الفروقات ذات الخواص المتباينة؟ نحن نطمح أن تكون تلك الدعاوى جادة، لا فراراً من دقة النقد العلمي، ولا هروباً من التحليل الدقيق، واستخلاص ما فيها من ميزات موضوعية هي التي تفرق بين ما هو عريق وبين ما هو جديد محدث . والجميع في خدمة هذا الدرس الذي تبدو فيه المظاهر الموضوعية تلائم طبيعته.

الاختلاف الموضوعي:

إن ظاهرة التوافق تظهر في أن كلاً من القدماء والمحدثين يتناول الموضوعات التي يتناولها صاحبه بما يتصل بهذا الدرس.

فالمبتدأ أو الخبر والنفي والاستفهام والحال والتمييز ... إلى آخره هي موضوعات نحوية مختلفة، والكل يتناول موضوعه بالطريقة التي تبدو فيها شخصيته وعباراته الخاصة وفكره، ومعنى هذا أن طبيعة كل منهما تتصل بالأُخرى وأنهما جميعا يكونان غذاء العقل . وهذه الظواهر الموضوعية التي تذكر تعد فيه أقوى المظاهر وأحسنها.

وعلى ناحية الخلاف الموضوعي هذا تقوم المظاهر التي تتراءى في اسلوبها، وهي ظواهر تميزه كمّاً وكيفاً، أي أنهما يهدفان إلى القاعدة النحوية.

وهما- أيضاً- ينزعان دائماً إلى طبيعته التقريرية وأصله العقلي النافع الذي يظهر واضحاً في الفصول العلمية في كتب النحويين[10].

ولذلك كان من العسير أن نظفر بقاعدة علمية دقيقة لتقسيم مظاهر الموضوعات المختلفة، وهذا هو سبب اضطراب الدارسين القدماء والمحدثين في ذكر أبواب وفصول الدرس النحوي، وحصر أقسامه . ومن أراد الوقوف على مثال تطبيقي يجد ذلك واضحاً في كتاب المقتضب للمبرد (ت285هـ)، وكتاب الأُصول لابن السراج (ت316هـ).

ولست تجد اثنين يتفقان في هذه الخواص أو جلها، كماً وكيفاً، إذ كل انسان يمثل نفسه، لأن شخصيته وحدة واحدة، وذات طبيعة محدودة، ونتيجة ذلك تجد أن النحوي حين يعبر عن شخصيته تعبيراً علمياً نتيجة تجربته وعمقه فيها، ينتهي به الأمر الى أهمية هذا الجهد في طريقة التفكير والتعبير عنه الذي هو يمثل عقله ولغته . تلك العناصر هي التي تتباين بين النحويين . وعندما نقف على مخزون ما تركه لنا القدماء من مؤلفات نقف مبهورين على ما يمثله من كم عظ يم القدر متصفاً بأعمق تفكير وأحسن ترتيب للمعاني، وأحرص على اختيار جمال العبارة وصفاء التعبير . وبذلك غزرت معانيه وتهذبت عباراته، فكانت الملاءمة بين الألفاظ والمعاني من أعظم ما ابتكر في حياة الدرس النحوي، ولذلك وجدنا الطبقات النحوية التي بلغت بهذا الدرس مكان ة مهذبة يشار إليها بالبنان والعظمة . وليس من شك في أن ثقافتهم التي تميزوا بها هي التي اكسبتهم الحياة الدائمة، فأغنوا بها هذا الدرس من اشراق الديباجة وعمق التفكير والغوص فيه إلى مسافات ابتكار وتفنن[11].

وهذا يدل على علو شأن هذه الشخصية التي تجيد التفكير وتحسن أعز مراتب التعبير لما ظفروا به من ثقافة اسلامية أخصبت عقولهم وأنضجت معانيهم.

وهذا هو الذي يميز الحياة العلمية الواضحة وأهلها من حياة هذا العصر الحديث وبين من يعيش بيننا الآن.

أولئك عظمت ثقافتهم فكانت آثارهم، وهؤلاء ظفروا بها ثروة متنوعة المعاني والأُسس، ولم يحسن البعض التعامل معها، ولكن هذا لا يمنع من وجود عظماء بلغوا الدرجة في عظم هذا الدرس النحوي ومنحوه وضوحاً وأصالة، وفتحوا آفاقاً جديدة من التفكير المعمق، ثم أنهم طوَّعوا أساليبه اللغوية وطرق تفكيره، وصنعوا درساً نحوياً جديداً يليق بشخصيتهم.

ولكن ما دام مذهبه قوياً خليقاً بالبقاء، فإن الثورة عليه لا تكون إلاَّ فترة تجتازها النفوس لقبول الجديد وإقراره، ثم يصبح سبيلاً معبدة وقانوناً متبعاً رصيناً.

وقد لقيت أفكار ابن مضاء القرطبي (ت592هـ) انكاراً، غير أننا نلاحظ أنه لم يُعنَ بالنحو، أو على الأقل لم تظهر في كتابه عنايته بهذا النحو. ومرجع ذلك– في رأينا– أنه لم يكن حريصاً على التوفيق بين مذاهب النحاة، وإنّما كان حريصاً على مهاجمة النحو جملة[12].

ولكن الدرس النحوي عاد قديماً، ووجد أبو حيان الاندلسي (ت745هـ)، وابن هشام (ت761هـ) من أخرجهما من زمرة النحاة، وهؤلاء ظف روا بثقافة قوية متنوعة، فجمعوا إلى سلامة العبارة جدة الموضوعات النحوية، وثروة المعاني، فصار نحوهم قيماً نافعاً خالداً على مر الزمن.

إن مفهوم الممازجة نتيجة طبيعية لمواهب الدارس النحوي وصورة لشخصيته، لأنه استمد مقوماته من نفسه وصاغها بلغته وعبارته بما استلهمه من معارف هذا الدرس فانصقلت أفكاره ومواهبه في تكوين موضوعاته والعناية بها.

الكتب النحوية شيء واحد، ولكنها ذو وجهين؛ نرى في كل منهما شكلاً خالصاً يخالف الآخر، وإن كانت المادة واحدة، ففي وجه شخصية النحوي، وفي آخر تأثر هذه الشخصية بما أُسس من هذا المنهج.

وسبب هذا التأثر هو أننا في الأصل لا نعرف هذا الأثر إلاَّ من خلال ما ورثناه من الآثار العلمية، فنضطر إلى الوقوف عندها لمعرفة مكوناتها، ثم نعبِّر بصدق هذه الصلة التي ندَّعيها بين النحويين وبين ما ينتجون من موضوعات.

ميزان الحداثة والعراقة

إن عناصر الشخصية النحوية تظهر من خلال الآثار النحوية التي تركها المؤلف، وهي تظهر للقارئ إذا درسها دراسة نقدية، ووازن بينها وبين غيرها في المواضيع المشتركة ليعرف كيف يختلف النحوي في تفسير القاعدة، وفي التعبير عما يصدر منه . ومن هذا الاختلاف يمكن أن يفرق بين الشخصيات.

وليس من السهل أن نورد هنا جملة صالحة لكل نحوي ونجعلها معرضنا للدرس والاستنباط، فذلك من عمل القارئ الذي يجد في كتب النحو كفايته . وحسبنا أن نورد مثالاً متوخين أن يتحد في الغرض، ثم نتلمس فيه ما يميز صاحبه ليكون مقياساً عليه.

كموازنة أُسلوب النفي أو أُسلوب التعجب أو أُسلوب الاستفهام إلى غيرها، كي يقف الدارس موقفاً دقيقاً يحتاج إلى براعة عمق في مقدار القيمة النحوية، ومقدار البراعة . وحينئذ يجمع بين الانتصار لهذا، ولا يفرط في اللوم للآخر فيعود ذماً ثقيلاً[13].

ومع هذا فقد وقف كل من هذا الدرس موقفا نحوياً يدل على شخصية واضحة.

كذا لو أخذنا مثلاً ثلاثة من كتب النحو وأردنا تشخيص أصحابها، نقول : إن الأول منهم يكتب بأسلوب واضح، يغلب عليه التقرير العلمي. وأن الثاني منهم موضوعي في إيجاد

الحقائق النحوية، ويعرض مصادره وشوا هده، مستثيراً ناقداً، ثم أنه يستعين بها وينتهي الى نتائج قصدٍ في موضوعه العلمي.

وأما الثالث منهم فهو يجمع الوثائق والحقائق وينظمها مع عرضها في سلك منطقي، وينتهي إلى نتائج تجد فيها التواضع والهدوء، فكأنه قدم شواهده بأسلوب صافٍ ودقيق.

وهكذا تجد الشخصيات مظاهرها فيما تركت من آثار.

صحيح أن الأُسلوب العلمي، لا يعد معرضاً قوياً لظهور الشخصية، لأن العلم يرتكز على العقل أكثر من سواه، ومظهر العاطفة فيه ثانوي، والعقل يتفاوت الناس في قوته وانتظام تفكيره، فلا تبلغ أشكاله وألوانه مبلغ العاطفة والأمزجة، على أن الموضوعات العلمية لا تكون الفروق اللفظية فيها كثيرة، ولا قوية، وربما كان خضوعها لمناهج البحث وموضوعاته أشد وأوضح . ومع ذلك فليس ما يمنع- اعتماداً على اختلاف مناهج البحث العلمي، وعلى مقدار تفرد العقل في هذا الدرس وأثر ذلك في العبارة- أن نشير هنا الى مظاهر اختلاف الشخصيات في الكتب العلمية التي تجمعها رابطة الدرس النحوي، والقيام على دعم وتنظيم طرائق البحث العلمي، ولكنها مع ذلك كله تتغاير فيما سلكت من منهج هذا الدرس، وفيما تحروا من غايته وفيما سطروه من أُسس نحوية موضوعية.

الشخصية النحوية:

قلنا فيما مضى إن الشخصية النحوي ة تظهر جلية في الآثار التي كتبها النحوي والتي من خلالها نلتمس مظاهر الميزات الفردية فيما يبحث وينشئ من موضوعات نحوية مختلفة وأثر هذه الشخصية فيها، ثم أنها تظهر على النحو الآتي:

1 - الأولى لفظية: كاختلافهم في الجمل والفقر والعبارات وألفاظها.
2 - الثانية معنوية: كالمجانسة بين اللفظ والمعنى، في التأسيس النحوي.
3 - الثالثة من حيث الصنعة: كاعتماد النحوي الأُسلوب الطبيعي أو المصنوع.

والعبارات هي التي تجمع مكونات هذه العناصر الثلاثة، ثم تتأثر بمنهج البحث وبالموضوع النحوي وذوقه وطبيعته(14).

والنحويون يختلفون في ذلك كله تبعاً لطبائعهم وأذواقهم ومنشأ ثقافتهم وبيئاتهم، فترى الموضوع الواحد قد يتوارد عليه أصحابه، فإذا كلٌّ طراز بعينه في اختيار الكلمات،

وصوغ التراكيب والعبارات والأمثلة التي تمثل نفس النحوي وعمق عقله . فشخصية النحوي تتخذ من هذه العناصر اللفظية وسيلة للتعبير عن طبيعتها وعرض مزاياها.

وإذا تأملت قول المبرد في المنادى المضاف: «اعلم أنك إذا دعوتَ مُضافاً نصبته، وانتصابه على الفعلِ المتروكِ إظهارُه وذلك قولك: يا عبدَ اللهِ، لأن (يا) بدَل من قولك :أدعو عبدَ اللهِ، وأُريد، لا أنك تُخبر أنك تفعلُ، ولكن بها وقع أنك قد أوقعت فِعلاً. فإذا قلت: يا عبدَ اللهِ، فقد وقع دعاؤك بعبد اللهِ، فانتصب على أنه مفعول تعدَّى إليه فِعْلُك...»[15].

وقول ابن السراج فيه- أيضاً-: «اعلم أن كل مضاف منادى فهو منصوب على أصل النداء الذي يجب فيه، تقول: يا عبدَ اللهِ أقبلْ، ويا غلامَ زيدٍ افعلْ، ويا عبدَ مر ةٍ تعالَ، ويا رجلَ سوءٍ تبْ...»[16]. وأجريت بينهما هذا التمايز، ظهر لك ما يأتي:

دقة ابن السراج، ورقة المبرد، وجزالة المبرد وقوته في المعاني، ثم سهولة ابن السراج، وتدقيق وصرامة في الجمل عند المبرد، وابن السراج سلس العبارة، والمبرد محكم العبارة يتقن الصنعة ويؤلف التراكيب بحكم العقل، وابن السراج سريع العبارة موجزها . المبرد آثاره عقلية وصنعته وحذره وأناته وذكاؤه في التنسيق المنطقي وإحكام التراكيب وترتيبها واستنتاجها . فعبارته دقيقة فيها تمهل ليظفر بالنافذ السارب، وأحياناً يطنب المبرد وراء الأفكار والتعابير، ويكثِر من تقسيمها.

أما ابن السراج فتجد شخصية عنيفة جعلت الكلمات قوية متحركة وتراكيبه موجزه منوعة، والعبارة منساقة بسرعة . فالتعبير عندهما يقترب في العمق والأصالة، ولكن لكل ميزاته الشخصية فيما يقول.

والاثنان يتخيران التراكيب الجزلة والألفاظ النادرة، المبرد دقيق ا لكلمات بسيط العبارات تشيع فيها المصطلحات العلمية والنحوية، رتيب الأسلوب ، لا يسلم من الجفاء، معنيٌّ بالمعنى النحوي أكثر من اللفظ، نزعته تقريرية. وإذا كان لا بد من اختصار ذلك كله، فابن السراج في أُسلوبه النحوي قوي شائك.

وإذا نظرت لتتبين شواهد ذلك بين المعاصرين من النحويين وجدت أشكالاً شتى من العبارات التي تمثل الشخصيات، فاختر منهم ما شئت ومِّيز.

أما مقدار التمايز بين اللفظ والمعنى، والأصل الذي يتصل به هذا المظهر، هو أن الغرض منه إظهار الحقائق والأسس الموضوعية، وإيصالها إلى القراء-والوسيلة هي العبارة- لأن الغاية هي الإفهام والتعلم وتحقيق أكبر قدر ممكن من المعرفة.

وعندما تتحقق الوسائل اللغوية وتتوافر يستطيع النحوي أن يحقق المجانسة بين اللفظ والمعنى، وأن يجعل كلاً منهما قوة للآخر.

والقاعدة الموضوعية لهذه الظاهرة، هو توافر الدقة في التفكير، معتمدة على الألفاظ والعبارات بما يلائم آلية العمل من غير تكلف ولا صنعة، وهذا هو الطريق الأسلم للشخصية النحوية[17].

فالتعبير الطبيعي للنحوي هو الذي يترك الأثر في نفس القارئ، فيشد من رغبته فيه مع استيعابه [18]. والنحاة الذين سلكوا هذا الطريق، لم يتشبثوا بصنعة، ولم يحسبوا أنفسهم عند تعمق المعاني، ولا تكلف في الألفاظ، بل تجد جزالة يحقق بها دقة التعبير وحسن الاختيار، «فبدأت أعمالهم محكمة متقنة قد عمل فيها العقل والموضوعية، بعد طول النظر والبحث عن البينة كالفقيه الورع يتحرى في كلامه، ويتحرج خوفاً على دينه »[19]. وعندما تتحقق الوسائل اللغوية وتتوافر يستطيع النحوي أن يحقق المجانسة بين اللفظ والمعنى، وأن يجعل كلاً منهما قوة للآخر.

وقد جاء القرن الثاني بسيبويه (ت180هـ) أُستاذاً لمدرسة النحاة، أو كان هو هذه المدرسة النحوية، وهو الذي فتح باباً كان فيما بعد طريّا على الدنيا لما دخل فيه من دخل، وكتابه يمثل طوراً طبيعياً من أطوار الحضارة العربية التي تعنى بالدرس النحوي [20]، ليكون أقوم أسلوباً وأجمع بين قيمة الأُسس وقيمة الموضوعات متأثراً بألوان من الفنون والعلوم الإسلامية، وبفراغ وتنافس أكسب العلم هذا الوضع الجديد.

وبعد هذا تواجهنا هذه القضية بين القديم والحديث بين ما هو عريق أصيل وبين ما هو محدث جديد . فإن هذه الثقافة الواسعة التي توافرت للنحويين منذ العصر العباسي، مع ذكاء العقل قد حملتهم على العناية بالمعاني والأساليب النحوية، فغذوا النحو بأفكار فلسفية ومنهج منطقي وأسلوب ديني أحياناً مع عمق التفكير ودق يقه، وكان الخليل بن احمد الفراهيدي (ت170هـ) أظهرهم في ذلك [21]. وبجانب هؤلاء بقي آخرون محتفظين بالطبع السليم والديباجة السهلة، وظهرت لهم مؤلفات، ثم نشطت حركة النقد، وانتصر جماعة لكل فريق، واختلف الباحثون في أيِّهم أجدر بالدرس النحوي؟ وانتهى القول إلى نظم الك لام على وفق حاجة المعنى في تأسيس القاعدة النحوية، وبذلك تتحقق المجانسة بينهما مرتكزة على قيمة التفكير.

ولما أفضى الدرس النحوي إلى المحدثين، رأوا مواقع تلك الموضوعات من الغرابة والتكلف فيها، والذي يعنينا هنا أن هؤلاء النحويين المحدثين اختلفوا في مقدار عنايت هم بالصنعة النحوية، فاختلفت موضوعاتهم في التأليف، واحتملت في سبيلها كل غث ثقيل، وتعقيد في المواضيع، علمنا سرَّ ما تورطوا فيه من اضطراب في التعبير، حتى صار هذا الدرس إذا قرئ أجهد الفكر وكد الخاطر في فهمه وقصور أغراضه.

وقد استطاع قسم منهم الإحاطة اللغوية، وق درتهم النحوية أن يجعلوا موضوعاتهم مقبولة ويخففوا من آثار الصنعة النحوية– ولكنهم لم يظفروا بمكانة السابقين في هذا الدرس– وقد نشأ عن ذلك– أحياناً– فساد الموضوعات وركتها، والتضحية بالمعاني في سبيل الجمل.

وأظهر أساليب الصنعة عندهم ترجع إلى أصلين:

الأول: موضوعي، أي انتقال الدارس من اختصاص الى اختصاص آخر، كانتقال المظهر الفلسفي أو المنطقي العلمي إلى المظهر النحوي.

الثاني : تقليدي ، كأن يعيد ما سطره السلف بأسلوب المحدثين، الذي يمثل– أحياناً– عدم الدقة في البحث. حتى عادت موضوعاتهم غثة غير مقبولة.

ومثل هذه الصنعة ظهرت في العصر الحديث حيث تشبث بها بعض من الباحثين ظانِّين أنها مظهر البراعة في الدرس النحوي . ولكن المنصفين من الدارسين وجَّهُوا عنايتهم واهتمامهم بالموضوعات والمعاني، فتحررت كثير من الأساليب غير الموضوعية، وألقت عن كواهلها هذه النظرات غير العملية، وأخذت ترقى مستجيبة للرقي العقلي والذوقي، حتى بلغت الآن منزلة رفيعة على يدِ مفكرين بذلوا من جهودهم وعنايتهم حماية هذا الدرس.

خصائصه الموضوعية:

الموضوعات لها خصائص متنوعة ومختلفة، منها السهل، أو الغامض، أو الموجز أو المطول، ولكن الذي يذكر هنا إنما هو أعم الخصائص ا لموضوعية، وأعمقها لتناولها جميع الموضوعات لصلتها بنفس النحوي، ومعارفه وذوقه وعباراته، لذلك كان من الأنسب أن تسمى عناصرَ أو أركاناً . ولعلها ترجع جميعاً إلى أصل واحد هو التعبير الموضوعي للنحوي. فعمقه النحوي يجعل الموضوع مثالياً عندما تتوافر له الوسائل البيانية، فيتحقق هدفه ويصبح منهجه مرآة العقل، وطرق التفكير سواء أكانت قوية أم ضعيفة، لأن مصدرها هو

النحوي، وأنسب هذه الخصائص: الوضوح، والقوة وجمال النص، لأن الهدف من النحوي أن يكون واضحاً مفهوماً يرمي إلى إفادة قرائه ورفع مستواهم الثقافي– عندما يتعامل مع مادة جافة ثقيلة– كي تكون ملائمة وميسرة، مع حرصه على أدائه كما هو، فالموضوع صفة عقلية قبل كل شيء، ومن ثم يأتي بالتعبير اللغوي الذي يتطلب من المنشئ ثروة لغوية وقدرة على التصرف في التراكيب والعبارات لتلائم أفكاره وما يرسمه عمله، فلا يرضى عن كلمة أو جملة تبعث الإبهام ، أو الغموض، ولا يشعر الطالب بأن عبارته في حاجة إلى من يعيد توضيحها ثانية.

فالعناية بالقراء والسامعين ومقاربة الكلام لمقتضى حال ما أُسس من هذا الدرس يجعل من المادة النحوية عملاً سهلاً متقبلاً.

النحوي الناجح أمامه خطوتان لتحقيق غرضه في الإفادة: الأولى تتصل بالأفكار ودقتها، والثانية تتصل بالقارئ ومدى رغبته. تُلتمس على النحو الآتي:

1- الدقة النحوية مطلوبة، لأنها ظاهرة الخواص والمعالم في السهولة والصعوبة . صحيح أن الدقة تتعارض مع السهولة، ولكن الكلمات المألوفة تستطيع أداء الأفكار الميسرة كما أن المعاني المعمقة القائمة على التحليل الدقيق، لا بد لها من ألفاظ تلائِمها، فوضوح الفكرة ودقتها وكلمات النحوي المفردة التي يؤثرها، والتجانس بينها تصبح على عاتق النحوي الناجح.

ومما يساعد على وضع بعض الأسس لهذا الدرس التي من شأنها تخفيف العبء على الطالب، نبذ الغريب أو الشاذ عن القاعدة، والميل قليلاً إلى لغة الناس وما يستطيعون إدراكه، وذلك يختلف باختلاف العصور وطبقات الناس، ولكن لسان الحال يتطلب– ونحن أبناء الحاضر– التيسير لهذا الدرس.

2- تيسير مفهوم المصطلحات العلمية التي وضعت لمعان خاصة، ومحدودة لتكون بين الكتاب والقراء علامات واضحة وروابط عقلية مشتركة، كي لا يعود الموضوع بذلك جافاً، أو خالياً عن روح الفنية العلمية، فيشعر الطالب، أو القارئ بالملالة.

3- وضوح التراكيب بعد استقرار الفكرة المطلوبة وحسب المعاني التي تؤديها العبارات، ومن خلالها يدرك النحوي أن يحقق من السهولة أبعد درجاتها، أو تحقيق الجلاء لتحري البساطة في صوغ العبارات ومجانبة التعقيد، ثم العناية والاحتفاظ بسموها وقوتها، ومسلك

الكلمات والجمل والعبارات في نظام لفظي يمثل الصورة العقلية والتفكير المنطقي المطَّرد، وهذا مما يفيد في تكوين العبارات الواضحة.

4 - على النحوي البارع تجنب الكلما ت، أو العبارات التي تدل على معانٍ احتمالية أو الغموض، لأن هذا مما يفسد الكلام، ويزيد في لبس التراكيب والبعد عن المعنى المقصود.

5 - الوقوف من الشواهد النحوية التي يرتبط بعضها في تأليف منسق بحيث لا يتعب القارئ في بيان ترابط الأجزاء كي لا ينصرف المعنى إلى حالة أخرى.

6 - ومرة أخرى نقول إن الوضوح الهادف عند النحوي هو الذي يكسب عمله الثبات والإفادة لمادته.

الأصالة الموضوعية:

إذا كان الوضوح من مستلزمات النجاح، وأولاها بالرعاية، لأنه يحقق الغاية الأساسية للأفهام. فإننا نلاحظ أن الدراسات النحوية يغلب عليها طابع الصعوبة على الأفكار والمعاني العقلية لقصد الثقافة العلمية العامة.

صحيح أن هذا لا يقتصر على نشر الحقائق، وإنما يطال إلى إيقاظ العقول وبعث الأصالة، وإن شئت فسميه العراقة لهذا الدرس في نفوس الدارسين، وبذلك تهب للأفكار حياة أقوى من حياتها العقلية لتكون ممتعة مؤثرة.

لا يختلف اثنان من أن صفة الأصالة تنبع من نفس النحوي وتأثره بقرائه . فهو يدرك الحقائق بوضوح ويعتقدها ويحرص على إذاعتها، فتجد له عبارة ذات صدى، وهي قوة لا تكون بالتقليد والتصنع، وإنما هي قوة ذاتية نابعة من صحة الفهم، وبُعْدَ أغواره.

وإذا كان الغرض من هذه الأصالة، هو الاقتصاد المباشر في إجهاد مواهب القارئ، فإنه يعني إيقاظ عقله ليدرك المعاني النحوية بقوة، ويحظى بمتعة جديدة إذ كانت قوة الأصالة صدمة للعقل، ودعوة للقيمة النحوية في موطن الروعة والفائدة، مع التمسك بالعناصر الثانوية للعبارة والاكتفاء باركان الكلام الفصيح، حتى يترك له المجال لبعث آثاره دون عائق.

إن صفة الأصالة تستلزم - في أكثر الأحيان - الإيجاز في العبارة عامة، وفي التراكيب خاصة، ولذلك تجدها مقتضبة سريعة.

إن لجوء النحوي إلى الإيجاز والاكتفاء بالعناصر المهمة حاجة فورية لبسط الأفكار وإنارة جوانبها، ولذلك نجد مهر ة من النحويين يجمعون في أساليبهم بين صفة الإطناب في عرض الأفكار وتذليل صعابها، ثم الإيجاز مرةً لتلخيصها وقوة تأثيرها.

واهتدى نحويون محدثون إلى مواقع وأشكال مغايرة، فظهرت موضوعات ومضامين غير معهودة، وامتدت آفاق مجهولة تبحث عن رواد، وحمَلَ العصر الحديث بتحولاته وتعقيده مسؤولية كبرى أمام الأُمة والتراث، وبرزت أهمية نزوع النحاة إلى أنماط موضوعية جديدة مبتكرة، تتداخل فيها أضواء متنوعة، نلتمسها عند المتأخرين ممن أسهموا بقدر ما في المحاولات الجديدة المحدودة(22).

وانتفض بعضهم على القوالب القديمة يحاولون أن يغيروا من حجم هذا الدرس وهيئته، وما عاد هذا الدرس ب أسلوبه المتوارث يقوى وحده على أضواء تجربة ا لإنسان المعاصر، وكان لا بد له أن يصبح امتداداً للدرس القديم، لا أن يعبر عن الصراع والتأزم، الذي وقع تحت وطأته الدارس النحوي المحدث بتشابك حياته الفكرية القائمة، وتفاعل الموروث بالوافد الجديد.

فتحول القارئ من مؤيد مصفق إلى مشارك في العملية الإبداعية لهذا الدرس، باستيعابه وتفهمه وتمثله ونقده للنص النحوي، وبدأت تنحسر ظلال نحوية قديمة لتحل محلها أجواء محدثة، فتضاءلت موضوعات قديمة وصار الدارس يحمل سمات محلية تؤدي إلى الانتشار.

إن الموقف المتجدد من الدرس النحوي القديم يمثل تطوراً يدعم الدرس النحوي الحديث، وأن انطواء بعض موضوعاته وانتقالها إلى إيجاز واختصار لم تتم لدينا بصورة طبيعية متدرجة، لعوامل خارجية وتأريخية- وسياسية- لا تمت إلى ذلك الدرس بصلة. وعليه يترتب ترسيخ تقاليده، وأن نعمق الصلة في الوسط العلمي بما يمكن أن يغني درسنا النحوي بمواهب جديدة، ومنحى في تعبير مبتكر ليكون أكثر جدوى وفائدة.

صحيح أن كثيراً من أُسس هذا الدرس ما زالت مادة لموضوعات كثيرة لم تستوعبها الدراسات التقليدية بعد، وإن أكد باحثون على قضايا معينة معروفة، افتقر ت أحياناً إلى التحليل والإحاطة بالأسباب والبواعث وإدراك ما دفع الباحث إلى اتخاذ هذا الموقف أو ذاك . ونعجب أنها لم تحظ من قبل بانتباه وعناية.

وظل نحاة كبار عبر العصور، بمواهبهم العالية وإبداعهم المتجدد مع الزمن، وظل هذا الدرس يتحدَّ التأريخ بشكل غريب يصعب أن نرى علماً قريباً له ينضح أصالة فيما يصدر وحقيقة بضرورة الحياة متميزاً بموضوعات يكتبها باحثون بقدرتهم الهائلة على التبويب والتحديد والاتساع، ولكنها تصعب في الاهتداء إليها كمؤشر لفهم جميع ما يحيط به، ولذا يبقى هذا الدرس– برأيي– مع البحوث الكثيرة التي كتبت فيه، مجهولاً في بعض موضوعاته، ومصدراً ثرّاً يمدُ الدارسين بموضوعات لا تنضب، ويعيش الباحث محنته فيها.

الهوامش

[1] ينظر: الدرس النحوي في بغداد: ص116.

[2] ينظر: العربية بين أمسها وحاضرها: 53.

[3] العربية بين أمسها وحاضرها: 10.

[4] ينظر: المدارس النحوية، د.خديجة: 18.

[5] ينظر: من أعلام البصرة (سيبويه) هوامش وملاحظات حول سيرته وكتابه: ص99.

[6] ينظر: الأمثلة النحوية: 130.

[7] ينظر: الأمثلة النحوية: 130.

[8] ينظر: مدرسة الكوفة: 254.

[9] ينظر: العربية والغموض ص22.

[10] ينظر: المدارس النحوية، د.شوقي ضيف: 18.

[11] ينظر: مدرسة الكوفة: 49.

[12] ينظر: مقدمة كتاب الرد على النحاة: ص20.

[13] ينظر: في علم النحو دراسة ومحاورة: ص306.

[14] ينظر: مدرسة الكوفة: 254.

[15] المقتضب: 202/4.

[16] الاصول في النحو: 414/1.

[17] ينظر: المثل السائر: 137.

[18] ينظر: نقد الشعر: 55.

[19] العمدة: 48/1.

[20] ينظر: عبقري من البصرة: 93.

[21] ينظر: الخليل بن احمد الفراهيدي اعماله ومنهجه: 60.

[22] منها كتابا تجديد النحو، وتيسير النحو التعليمي قديماً وحديثاً للدكتور شوقي.

مصادر البحث ومراجعه

1- الأُصول في النحو : محمد بن السري أبو بكر بن السراج (ت316هـ)، تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، ج1، طبع النجف 1973، ج2، طبع بغداد 1973.

2- الأمثلة النحوية: د.هادي الحمداني، طبع د ار السلام، (بحث مستل من مجلة الجامعة المستنصرية، العدد 3، 1971–1972)، بغداد 1972.

3- تجديد النحو: د.شوقي ضيف، ط2، دار المعارف 1986.

4- تيسير النحو التعليمي قديماً وحديثاً مع نهج جديد : د.شوقي ضيف، دار المعارف 1986.

5- الخليل بن أحمد الفراهيدي، أعماله ومنهجه: د.مهدي المخزومي، ط2، بيروت 1986م.

6- الدرس النحوي في بغداد : د.مهدي المخزومي، طبع وزارة الاعلام ، الجمهورية العراقية 1974.

7- عبقري من البصرة : د.مهدي المخزومي، طبع وزارة الاعلام ، الجمهورية العراقية 1392هـ/ 1972م.

8- العربية بين أمسها وحاضرها: د.ابراهيم السامرائي، طبع وزارة الثقافة، الجمهورية العراقية 1978.

9- العربية والغموض دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى : د.حلمي خليل ، ط1، الاسكندرية 1988.

10- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده : أبو علي الحسن ابن رشيق القيرواني (ت456هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط4، بيروت 1972.

11- كتاب الرد على النحاة: احمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء القرطبي (ت592هـ)، تحقيق: د.شوقي ضيف، ط2، دار المعارف 1982م.

12 -المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر : ضياء الدين بن الأثير (ت637هـ) تحقيق : د.احمد الحوفي ود.بدوي طبانة، ط1، القاهرة 1379هـ/ 1959م.
13 -المدارس النحوية : د.خديجة الحديثي ، ط2، وزارة التعليم العالي ، بغداد 1410هـ / 1990م.
14 -المدارس النحوية: د.شوقي ضيف، ط5، دار المعارف 1983.
15 -مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو : د.مهدي المخزومي ، ط3، بيروت 1406هـ/ 1986م.
16 -المقتضب : أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت285هـ)، تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة، بيروت (ب. ت).
17 -من أعلام البصرة (سيبويه) هوامش وملاحظات حول سيرته وكتابه: د.صاحب جعفر ابو جناح، طبع وزارة الاعلام ، الجمهورية ، (من ابحاث مهرجان المربد الثالث 1974)، العراقية 1974.
18 -نقد الشعر : أبو الفرج قدامة بن جعفر (ت337هـ)، تحقيق : كمال مصطفى، مطبعة الخانجي بمصر 1963م.

المؤرخ عبد الرحمن الإربلّي
640- 717هـ وكتابه:
خلاصة الذهب المسبوك
المختصر من سير الملوك

د.محمد صالح جواد مهدي
كلية الإمام الأعظم/ قسم الدعوة والخطابة والفكر

مقدِّمة

الحمد لله على نعمائه، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه، وعلى آله الطاهرين أوليائه،وصحبه الطيبين أحبائه، ومن سلك سبيلهم إلى يوم لقائه، وسلَّم تسليماً كثيراً...

وبعد: فإنّ تراثنا التاريخي الإسلامي المجيد هو عين الأمّة المسلمة في استلهام مسيرتها، وابتعاث روحها، وتجديد طاقتها، وشحذ همَّتها، ويعدُّ إحيائه والتعريف به واجب الأمّة عموماً والمعنيين بالتاريخ خصوصاً، ومن هذا التراث كتاب الإربلّي (خلاصة الذهب المسبوك المختصر من سير الملوك)، فهو كتاب جليل القدر، إذ يؤرخ للخلافة الأموية من خلافة الوليد بن عبد الملك إلى نهاية الخلافة العباسية، وقد وجدت إشكالات في هذا البحث، منها: صعوبة وجود ترجمة كاملة للإربلّي؛ لقلة من ترجم له أولاً، ولوجود نقص في أول الكتاب ثانياً، كما يوجد وهمٌ في نسبة الكتاب إليه، مع أنّ الكتاب عظيم النفع في تاريخ الخلافتين الأموية والعباسية، لاسيّما وأنّ الإربلّي (نسبة إلى إربلّ أو أربيل شمالي العراق) قد كتب تاريخه بعد نهاية الخلافة العباسية مباشرة؛ لذا أحببت- من باب الواجب- أن أكتب هذا البحث عن المؤلف وتاريخه تعريفاً وبياناً، وكشفاً وإيضاحاً عن أهمّيته ومنهجه، تذكيراً به من عالم النسيان، علماً بأنّ الكتاب طبعته مكتبة المثنى ببغداد، وقدّم له صاحب المكتبة قاسم محمد الرجب رحمه الله تعالى، وأشرف عليه مكي السيد جاسم، وقد ذكر في بدايتها ترجمة المؤلف الواردة في الدرر الكامنة لابن حجر كما سيأتي، وتقع هذه الطبعة في (291) صفحة عدا الفهارس، علماً بأنّها أحدث طبعة، وطُبعت سنة 1964م، وفيها أخطاء؛ لذا تتطلب خدمة الكتاب إعادة النظر في تحقيق النص من نُسخه المخطوطة، وهو ما أودُّ أن يثيره هذا البحث.

وقد قسّمت البحث بعد هذه المقدِّمة إلى مبحثين وخاتمة: تضمن المبحث الأول حياة الإربلّي وسيرته العلمية في مطلبين، تحدثت في الأول منهما عن حياته، وفي الثاني منهما عن سيرته العلمية، أما المبحث الثاني فكان عن كتابه (خلاصة الذهب المسبوك المختصر من سير الملوك) في مطلبين، كان الأول منهما عن التعريف بالكتاب: عنوانه وصحة نسبته وأهمّيته، والثاني منهما عرضٌ لملامح منهجه في تاريخه، ثمّ خاتمة بأهمّ نتائج البحث، ثمّ قائمة موشّحة بالمصادر والمراجع التي رجعت إليها، راجياً من الله حسن الثواب، وطالباً منه التوفيق للصواب، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله وسلَّم على نبيه

الأمين، وآله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
حياة الإربلّي وسيرته العلمية

أتحدَّث في هذا المبحث عن حياة الإربلّي من حيث التعريف به اسماً ونسباً وولادة ووفاة، ثم عن سيرته من حيث تميزه العلمي وبلدته وشيوخه، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول- حياته:

أذكر في هذا المطلب ما ورد من خلاف حول اسمه الكامل مع بيان الراجح، معرّجاً على تاريخ ولادته ووفاته، وذلك في النقطتين الآتيتين:

أولاً– اسمه ونسبه وكنيته:

هو عبد الرحمن بن إبراهيم بن قنينو (بالنون) بدر الدين الإربلّي أبو محمد الأديب[1]، وهو كذلك عند الزركلي[2]، والمذكور في طبعة مكتبة المثنى بالتاء مع إضافة (سنبط) قبله، أي (سنبط بن قنيتو)، والخلاف في النقطة ممكن لشدة قرب النون والتاء، ولو ضُبط كتابة لزال الإشكال، و (سنبط) غير موجودة في ترجمته [3]، ولا أعلم إن كانت مركبة مع (قنينو)، أو هي شهرة اشتهر بها، وتوجد طبعة قديمة هي طبعة المطبعة الأرثوذكسية في بيروت سنة 1885م، كُتب عليها (الإربلّي، عبد الرحمن بن إبراهيم «سبط قنيتو») بالتاء، أي أنّ (قنيتو) حسب هذه الطبعة جد الإربلّي، وليس (سنبط)، ولم يتسنّ لي الاطلاع على هذه الطبعة، ولكن اطّلعت على طبعة أخرى طُبعت في السنة نفسها، في مطبعة القدّيس جاور جيوس للروم الأرثوذوكس، وكُتب عليها : المتوكل على الله الأزلي عبد الرحمن سنبط قنيتو الإربلّي، وذكر صاحب معجم المطبوعا ت (سنبط قنيتو) بالتاء[4]، وهكذا نرى الاضطراب الحاصل في الاسم.

وما ذكرناه بدايةً هو المعتمد المرجّ ح، أي أنّه (عبد الرحمن بن إبراهيم بن قنينو – بالنون– الإربلّي)، ولم يُختلف في كنيته بـ (أبي محمد)، وبيّن العزاوي عذر أصحاب المعاجم بأنّهم لم يطّلعوا على اسمه في تاريخه؛ لأنّ النقص في أوله[5]، ممّا تطلب الأمر الرجوع إلى نُسخ الكتاب الخطّية للتأكّد من الاسم والعنوان، كما سأذكره في المبحث الثاني.

ثانياً– تأريخ ولادته ووفاته:

ذكر ابن حجر تأريخ وفاته سنة 717هـ، وقال: عمَّرَ سبعاً وسبعين سنة [6]، وذكر الزركلي تأريخ ولادته ووفاته بالهجري والميلادي، وهي (640- 717هـ/ 1242-1317م)[7].

المطلب الثاني- سيرته العلمية:

أتحدث في هذا المطلب عما تميز به الإربلّي من شخصية فذّة أشاد بها العلماء، وعمن استقى ورشف من أهل العلم، وعن بلدته العامرة بمدارس العلم ، وما تمتعت به من الطبيعة الخلاّبة، وذلك في النقاط الآتية:

أولاً- تميزه العلمي:

تجمّعت في شخصية الإربلّي أمور عدّة برز من خلالها في النحو والأدب والفقه، فضلاً عن التاريخ الذي غلب عليه، وكان له عمل يعفُّ به نفسه، ويواصل به تحصيله العلمي، شأنه في ذلك شأن كثير من العلماء الحرفيين، وقد قال ابن حجر عنه: «كان الإربلّي مشهوراً بالبلاغة، حَسن النظم، مدح الملوك، وتعاطى التجارة، وهو القائل:

وغريرة هيفاء باهرة السنا طوع العناق سقيمة الأجفان

غنّت وماس قوامها فكأنّها الـ ورقاء تسجع في غصون البان»[8]

وذكر ابن تغري بردي أنّه «كان فقيهاً أديباً نحوياً، مدح الملوك والأكابر، وله النظم الرائق، من ذلك قوله:

ومدامةً حمراء تشبه خدَّ من أهوى ودمعي

يسعى بها قمراً أعزَّ عليّ من نظري وسمعي»[9]

وقال الزركلي: «أديب عُني بالتاريخ، له نظم، من أهل إربلّ، مدح الملوك، واشتغل بالتجارة، وصنّف خلاصة الذهب المسبوك المختصر من سير الملوك لابن الساعي»[10]، وقول الزركلي (لابن الساعي) وهمٌ سأبينه لاحقاً.

ثانياً- بلدته:

أذكر في هذه النقطة بلدة المؤرخ الإربلّي من حيث وصفها وموقعها وبعض مدارسها وقراها، وذلك في النقاط الآتية:

1- ضبط لفظها ومعناها:

قال الحموي «إربلّ: بالكسر ثم السكون، وباء موحدة مكسورة، ولام، بوزن إثمد، ولا يجوز فتح الهمزة لأنّه ليس في أوزانهم مثل أفعل، إلاّ ما حكى سيبويه من قولهم : أصبع، وهي لغة قليلة غير مستعملة، فإن كان إربلّ عربيّاً ، فقد قال الأصمعي : الرّبل ضرب من الشجر، إذا برد الزمان عليه وأدبر الصيف تفطّر بورق أخضر من غير مطر، يقال : تربّلت الأرض، لا يزال بها ربل، فيجوز أن تكون إربلّ مشتقّة من ذلك»[11].

وتدعى أيضاً (أربيل)، وهي مدينة قديمة وقلعة حصينة تقع في ولاية الموصل على بعد (80) كم من مدينة الموصل بين نهري الزاب (الكبير والصغير) اللذان يصبان في نهر دجلة. وترجع هذه المدينة إلى أقدم العهود الآشورية، واسمها الآشوري : (أربا– أيلو): أي الآلهة الأربعة، إذ أنّها كانت موطناً لعبادة هذه الآلهة، وهي اليوم مدينة كبيرة من مدن العراق الشمالية، وأربيل هي مركز المدينة[12]، وذكر الشارعي أنّ معناها الأرض المقدّسة[13]، وهذا على كونها آشورية غير عربية.

وذكرت بعض المصادر أنّ (إربلّ) اسم أيضاً لمدينة صيدا على ساحل بحر الشام[14]، وإنّما ذكرتُ ذلك من باب دفع الاشتباه.

2– وصفها:

قال الحموي : «وطول إربلّ تسع وستون درجة ونصف، وعرضها خمس وثلاثون درجة ونصف وثلث، وهي مدينة كبيرة قام بعمارتها وبناء سورها، وعمارة أسواقها الأمير مظفّر الدين كوكبرى بن زين الدين كوجك علي[15]، فأقام بها، وقامت بمقامه بها، وصار لها هيبة، وقصدها الغرباء، وقطنها كثير منهم، حتى صارت مصراً كبيراً من الأمصار ... ومع سعة هذه المدينة، فبنيانها وطباعه ا بالقرى أشبه منها بالمدن، وأكثر أهلها أكراد قد استعربوا.. وينضمّ إلى ولايتها عدّة قلاع، وبينها وبين بغداد مسيرة سبعة أيام للقوافل ... وليس فيها نهر جار على وجه الأرض، وأكثر زروعها على القنيّ المستنبطة تحت الأرض، وشربهم من آبارها العذبة الطيبة المريئة، التي لا فرق بين مائها وماء دجلة في العذوبة والخفة، وفواكهها تجلب من جبال تجاورها »[16]، وفيها مسجد يسمّى مسجد الكَفّ، فيه حجر عليه أثر كف إنسان، ولأهل إربلّ فيه أقاويل كثيرة، ولا ريب أنّه شيء عجيب[17].

وتبلغ مساحة إربلّ أو أربيل (15,074) كم^2، ونسبة مساحتها: (3.5%) من مساحة العراق، وتشكّل المدينة منها: (76%)، بينما يشكّل ريفها: (24%)[18].

3- من مدارسها العلمية:

تتمع إربلّ بوجود علماء أجلاء من أهلها، أو ممن ورد إليها، ومنهم: ابن خلكان، وابن المستوفي، وابن الساعي، ومظفر الشهرزوري، والحسن بن شافع أبو الفوارس [19]، وابن قنينو صاحبنا، وغيرهم كثير، ولا شكَّ في أنّ لهم مدارس كانت موئل طلاب العلم، ومن هذه المدارس:

مدرسة إربلّ، المدرسة الصلاحية (مدرسة الناصر صلاح الدين)، المدرسة الفاضلية (مدرسة القاضى الفاضل)، المدرسة الكاملية (دار الحديث الكاملية)، مدرسة يازكوج[20]، وغيرها، ولم أعرف- فيما اطّلعت عليه- في أيِّها درس الإربلّي.

4- من قرى إربلّ:

تقدم أنّ إربلّ مدينة كبيرة مركزها أربيل، ولهذه المدينة قرى كثيرة تابعة لها من جهاتها المختلفة، ذكرَت المصادر أكثر من (20) قرية، ومنها ما يأتي:

- تل هَفْتون: وهي بُليدة من نواحي إربلّ تنز لها القوافل في اليوم الثاني من إربلّ لمن يريد أذربيجان، وتقع في وسط الجبال، وفيها سوق حسنة وخيرات واسعة[21].

- الدَّشْت: وهي بُليدة في وسط الجبال بين إربلّ وتبريز، عامرة كثيرة الخيرات، أهلها كلهم أكراد[22].

- شَقلاباذ: وهي قرية كبيرة مليحة في لحف الجبل المطل على إربلّ، ذات كروم كثيرة وبساتين وافرة، ويُنقل عنبها إلى إربلّ العام بطوله فيكفيهم، وبينها وبين إربلّ (8) فراسخ[23]، ولعلها شقلاوة حالياً حيث ينطبق الوصف الجغرافي على موقعها في الخارطة.

- كَفَرْ عَزّا: وهي قرية من قرى إربلّ، بينها وبين الزاب الأسفل، ويُنس ب إليها قاضي إربلّ[24].

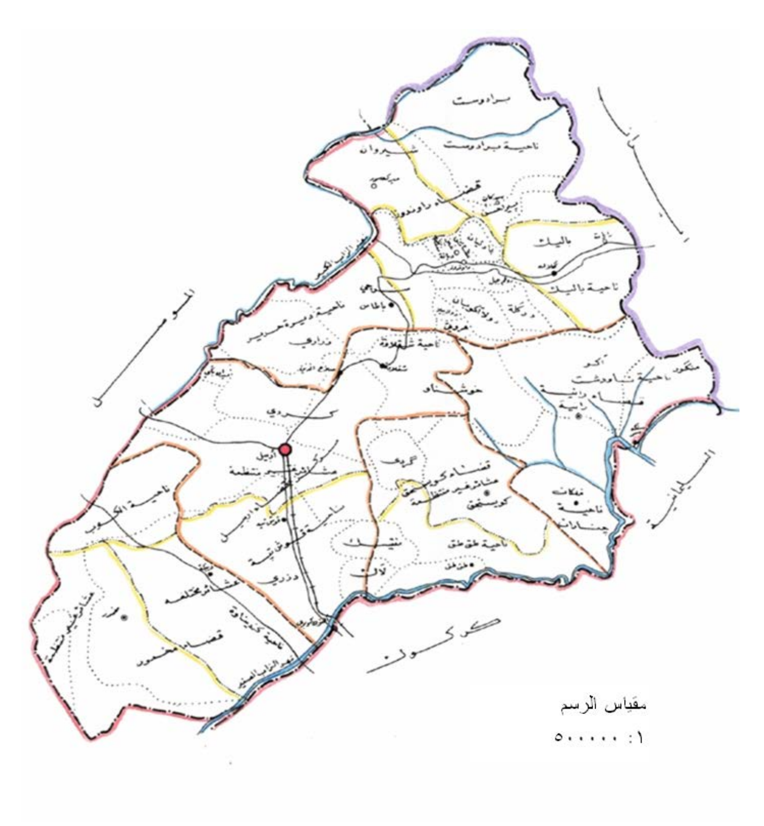
- ممدود آباذ: وهي قرية كبيرة من أعمال إربلّ، قرب الزاب الأعلى بينها وبين الموصل[25].

- شهرزور: وهي كورة واسعة في الجبال بين إربلّ وهمذان، وأهلها كلهم أكراد[26].

7- تَرْجَلة: وهي قرية مشهورة بين إربلّ والموصل، وسمّيت باسم عين كبريتية في ها كثيرة الماء[27].

وقد تغيرت الأسماء القديمة لهذه القرى- إلاّ القليل- بأسماء أخرى، ولكن يمكن معرفة مواقعها أو قريب منها من خلال وصفها الجغرافي الذي ذكرناه آنفاً عن المصادر

بإسقاطها على الخارطة الآتية لأربيل حالياً ، إذ أنّ موقع إربلّ لم يتغير- حسب اطلاعي- عن الخارطة القديمة.



خارطة أربيل من الموقع:www.com140.com

ثالثاً- شيوخه وتلاميذه:

لم أعلم من شيوخ الإربلّي إلاَ واحداً صرح به آخر تاريخه، وهو (ابن الساعي)[28]، واسمه: علي بن أنجب بن عثمان بن عبد الله بن عبيد الله بن عبد الرحيم البغدادي أبو طالب وأبو الحسن تاج الدين، المعروف بابن الساعي مؤرخ، لغوي، مفسر، فقيه، محدّث، وليَ خزانة الكتب المستنصرية، ومن تصانيفه الكثيرة : الجامع المختصر في عنوان التاريخ وعيون السير [29]، نساء الخلفاء من الحرائر والإماء، شرح كبير لمقامات الحريري، لطائف

المعاني في ذكر شعراء زماني، ونزهة الأبصار في الحديث ، وهو بغدادي الأصل ، وتتلمذ ابن الساعي على أيدي نخبة من علماء عصره مثل : ابن النجار المؤرخ [30]، والشاعر الأديب أبو اليمن الكندي [31] وكان مقدَّماً في العديد من العلوم، لكنّه اشتهر بعلوم التاريخ[32]، وذكر كحالة تأريخ ولادته ووفاته بالهجري و الميلادي (593-674هـ/ 1197-1275م) [33].

وقد ألّف ابن المستوفي [34] (تاريخ إربلّ) ولم يذكر فيه ابن الساعي رغم معاصرته له! ولعل تتلمذ عبد الرحمن الإربلّي على شيخه البارع هذا قد أغناه عن شيوخ كثر.

أما عن تلاميذ الإربلّي فلم تسعفنا مصادر ترجمته عن أي معلومات في ذلك، فالله تعالى أعلم بذلك.

وبهذا نكون قد رسمنا صورة عن الإمام الإربلّي وحياته العلمية الجادّة.

المبحث الثاني
كتابه خلاصة الذهب المسبوك المختصر من سير الملوك

سأذكر في هذا المبحث ما يتعلق بالكتاب من حيث التعريف به، وضبط عنوانه من خلال نُسخه المخطوطة وبعض المصادر، وصحة نسبته إلى المؤلف، وأهمّيته، مع بيان منهجه بشكل عرض موجز يتناسب مع حجم البحث، وهو بمثابة إعطاء فكرة عن هذا التاريخ المهمّ، وذلك في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول- عنوان الكتاب وصحة نسبته وأهميته:

أولاً: التعريف بالكتاب وعنوانه وصحة نسبته إلى المؤلف:

نحتاج هنا أن نرجع إلى نُسخ الكتاب الخطية، إذ يوجد لهذا الكتاب نُسختان، وهما:

1- نُسخة في الخزانة الزكية [35]، جاء فيها: «من مخطوطات هذه الخزانة قطعة من تاريخ الدولة الأموية من خلافة الوليد بن عبد الملك إلى انقراض الدولة العباسية، وهي على رأي صاحب الخزانة أوفى تاريخ معروف لهاتين الدولتين، ويظهر أنّ المؤلف كتب كتابه في مصر عقب انقراض الدولة العباسية مباشرة؛ لأنّه يشير إلى شيخه وأستاذه ابن الأنجب الساعي»[36]، ولم يعين اسم المؤلف ولا اسم الكتاب إلاّ أنّ وصفه منطبق على المطبوع فلا يُتردد به.

2- نُسخة في خز انة كوبريلي باسطنبول رقم (1078) بعنوان (الدر الثمين)، وتأريخها: 21 رمضان 712هـ/ 1317م، وهي أصل النُسخ وأصحها كما تَعيّن من تأريخها، وفي أولها نقص إلاّ أنّ نسبتها إلى بدر الدين محمد بن شهبة الدمشقي، وفي هذا العنوان والاسم نظر، فالأوراق الأولى ساقطة فسمّيت ا عتباطاً! ويبدو أنّ صاحب الفهرس في كوبريلي لم يتنبه لما جاء في آخر النسخة أنّها من تأليف الصدر الصاحب المعظم مولى ملوك الصدور والأماثل، فخر الأواخر والأوائل، بدر الدين عبد الرحمن، ويعرف بابن قنينو الإربلّي[37]، وتبين من تأريخها أنّها كُتبت قبل وفاة المؤلف بخمس سنين.

مما تقدم من وصف النُسخ المخطوطة يظهر جلياً ما وقع من الوهم في نسبة الكتاب إلى ابن قاضي شهبة، ووهم تسميته بالدر الثمين، فإنّ الأوراق الساقطة ذهب معها اسم الكتاب واسم المؤلف، ولم يُفطن لما كتب آخر الكتاب، علماً بأنّ ابن قاضي شهبة لم يكن موجوداً آنئذٍ، فنُسخة كوبريلي معاصرة للمؤلف إذ كتبت سنة 712هـ، وتوفي ابن قاضي شهبة سنة 851هـ، فلا يأتلف التأريخ والاسم، والنسخة المطبوعة كثيرة الأخطاء[38]، وقد وهم الزركلي أيضاً في نسبة الكتاب إلى ابن الساعي شيخ الإربلّي، إذ لا يوجد كتاب لابن الساعي بعنوان (الذهب المسبوك...) حتى يكون (خلاصة الذهب المسبوك ...) خلاصة أو اختصاراً له، ومما ساعد على وقوع الإشكال أنّ صاحب معجم المطبوعات لم يقف على ترجمة الإربلّي وترجح ظنّه أنّه جمع تاريخه من أخبار الخلفاء لابن الساعي [39]، ومما يدل على صحة نسبة الكتاب إلى الإربلّي أدلة عدة جاءت في المصادر، ومنها:

1- في فهرسة دمية القصر للباخرزي (ت467هـ) جاء ذكر العنوان والمؤلف كاملاً[40].

2- صرح الحموي (ت626هـ) بنسبة الكتاب إلى عبد الرحمن الإربلّي، ولكن بعنوان (الذهب المسبوك)[41]، ولعله ذَكره هكذا لاشتهاره على عادة العلماء في ذلك.

3- ذكره الذهبي (ت748هـ) مستشهداً به في مواطن من سيره مصرحاً باسم الكتاب ومؤلفه[42].

4- ذكره العمري (ت749هـ) مستشهداً به في تاريخه (مسالك الأبصار) مع التصريح باسم الكتاب ومؤلفه[43].

5- واستشهد به مصرحاً كذلك باسم الكتاب ومؤلفه ابن شاكر (ت764هـ) في فوات

الوفيات[44].

6- وكذا في أرشيف ملتقى أهل الحديث[45].

ومن هنا نعلم صحة نسبة الكتاب إلى عبد الرحمن الإربلّي، ووهم من قال غير ذلك؛ بسبب الغفلة عما قُيد في آخر الكتاب، وما ورد في بعض كتب التراجم، وهذا السبب أيضاً يوضح قلة ترجمة المؤلف في كتب التراجم.

ثانياً- أهميته:

ذكرنا آنفاً ما جاء في الخزانة الزكية من أنّ هذا الكتاب أوفى ما كتب في تاريخ الدولتين الأموية والعباسية، وأنّ الإربلّي كتبه بعد انقراض الدولة العباسية مباشرة، ومعلوم أنّه كلما قرب زمن التأليف من الأحداث كان أصح وأصوب مما يكتب متأخراً، و «لم يكن مؤلِّف هذا الكتاب وحده مغموراً، بل إنّ كتابه مع نفاسته وخطره لم يُذكر ولو ذكراً خفيفاً في المراجع الباحثة في أخبار الكتب وأوصافها، كمفتاح السعادة وكشف الظنون [46] وغيرهما مما انتهى إلينا في هذا الباب، وهذا يدل على عدم وقوف أصحاب هاتيك المصنفات على هذا الكتاب»[47]. وسنزداد معرفة بأهميته حينما نعرض منهجه فيما يأتي.

ثالثاً- عناوين كتب متشابهة:

أورد هنا عناوين مصادر وقفت عليها تحمل عناوين مشابهة لكتاب الإربلّي، وذلك من باب دفع الالتباس أو الوقوع في الخلط بينها، فمن هذه الكتب:

1- الذهب المسبوك في وعظ الملوك، للإمام الحافظ الحميدي[48].

2- الذهب المسبوك في ذكر من حجَّ من الخلفاء والملوك، للمقريزي[49].

3- الذهب المسبوك في سيرة سيد الملوك، للمؤرخ عاكش اليماني[50].

المطلب الثاني- عرض منهج الإربلّي في الكتاب:

أتناول في هذا المطلب معالم عامّة وملامح سريعة نتبين من خلالها منهج الإمام عبد الرحمن الإربلّي في كتابه خلاصة الذهب المسبوك، وهي بمثابة عرض، وليس دراسة معمّقة في المنهج، وذلك في النقاط الآتية:

- **ترتيب الكتاب:**

جاء ترتيب الكتاب على حسب ترتيب الخلفاء زمنياً، ولكنه مع ذلك يخصص باباً فيذكر الحوادث ضمناً حسب ترتيب السنوات، فيقول مثلاً وهو يتحدث ع ن خلافة المهدي[51]: «ودخلت سنة ستين ومائة وفيها مات إبراهيم بن أدهم بن منصور [52]... أصله من بلْخ وكان من أولاد الملوك ...»[53]، ثمّ يذكر حياته وأخباره وكأنّه يكتب عنه باستقلال، ثمّ يقول : «ثمّ دخلت سنة إحدى وستين ومائة وفيها مات زند بن الجون أبو دلامة الشاعر [54]، ومن قال زيد فقد أخطأ وصحّف ...»[55]، وهكذا يستمر إلى آخر الكتاب مما يدل على منهجية واضحة وعمق أصيل.

- **طريقته في التراجم:**

يبدأ الإربلّي بذكر الخليفة مثلاً فيقول: ذكر خلافة الوليد بن عبد الملك، فيذكر كنيته وأمّه وصفته وأحواله وأعماله، ثمّ يذكر أولاده وكتّابه وحجّابه، ثمّ يذكر الحوادث التي جرت أيام خلافته[56]، وفي بعض الأحيان يذكر طرفاً من أشعار بعض الخلفاء وأقوالهم [57]، وفي الغالب يذكر وفاته ثمّ أولاده ثمّ قضاته ووزرائه [58]، وأحياناً بدل الوفاة : قتله وسببه[59]، ثمّ يذكر بقية أخباره، ثمّ قد يطول الحديث عن خليفة [60]، ويقصر عن آخر [61]، وليس ذلك اعتباطاً، بل حسب مدة خلافته أو كثرة أعماله وهكذا.

وهذا يدل على منهجية واضحة متقاربة مما يشكل الخط العام في تراجمه، وألمح لطيفة في منهجه هذا في تراجمه إذ يذكر الأولاد بعد وفاة آبائهم وكأنه يشير إلى خلافتهم بعدهم، وليكون ذلك أقرب إلى العنوان اللاحق والله أعلم.

- **الدقة في التواريخ:**

لقد كان الإربلّي دقيقاً في إحصاء التواريخ باليوم والشهر والسنة، سواءً كان ذلك في الولادات أو الوفيات، أو مدة الخلافة، ومن الأمثلة على ذلك : خلافة القاهر بالله حيث ذكر أنّ (مولده في خامس جمادى الأولى من سنة سبع وثمانين ومائتين)، وكانت وفاته (ليلة الجمعة ثالث جمادى الأولى من سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة)، ثمّ يبين مدة خلافته فيقول : «وكانت خلافته سنةً وستة أشهر وسبعة أيام»[62].

والإربلّي بهذا يذكر ما صح عنده، ضارباً صفحاً عن أقوال أخرى مختلفة، وهذه المنهجية مريحة للباحث حيث لا يتردد بين الأقوال عند اختلافها، ولا يحتار في الترجيح،

فضلاً عن أهمية تاريخه في ذكر الصواب لقرب عهده بالأحداث.

- **عنايته بالمواعظ:**

يولي الإربلّي عناية بذكر النصائح والمواعظ والوصايا نثراً وشعراً، وكأنّه من خلال ذلك يوصل رسالة للقارئ بلزوم طريق الصلاح والفلاح، والاقتداء بسلف الأمّة وصلحائها، كما قال الله ﷻ: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[63]، وهذه إحدى الفوائد الكبرى من دراسة التاريخ بالوقوف على أحداثه باستلهام دروسه وعبره في عالم الواقع، الأمر الذي أولاه ابن خلدون (ت808هـ) عناية خاصة فيما عُرف بفلسفة التاريخ[64].

فمن ذلك ما ذكره الإربلّي من موعظة ابن السمّاك[65] للخليفة هارون الرشيد إذ قال له: «يا أمير المؤمنين إنّ لك بين يدي الله تعالى مقاماً، وإنّ لك من مقامك منصرفاً، فانظر إلى أين تنصرف؟ إلى الجنّة أم إلى النار ! فبكى هارون الرشيد بكاءً شديداً حتى أُغمي عليه»[66].

ومن الشعر مثلاً يذكر قول المنصور العباسي:

المرء يأمل أن يعيش	**وطول عمرٍ قد يضرُّهْ**
تبلى بشاشتهُ ويبقى	**بعد حلو العيش مُرُّهْ**
وتخونهُ الأيام حتى	**لا يرى شيئاً يسُرُّهْ**
كم شامتٍ بي أن هلكتُ	**وقائلٍ للهِ دَرُّهْ** [67]

- **إظهار فضل العلم:**

يسوق الإربلّي أخبار الخلفاء في عنايتهم بالعلم وأهله، ومجالس الفقه ومناظراته، ولا يخفى ما في ذلك من المنافع العظيمة في نشر العلم من ناحية، والدلالة على مناقب الخليفة من ناحية أخرى، ومن الأمثلة على ذلك ما ذكر عن محبة الرشيد للعلم وإجلاله العلماء، فقد قام بصبِّ الماء على يد أبي معاوية الضرير[68] بعد ما أكل معه، فقال الرشيد: أتدري يا أبا معاوية من يصبُّ عليك الماء؟ قال لا، فقال هارون : أنا ! قال أنت يا أمير المؤمنين؟ قال : نعم، إجلالاً للعلم[69]، وكان الرشيد إذا حجَّ أحجَّ معه مائة من الفقهاء وأبنائهم، وإن لم يحجّ

أحجَّ ثلاثمائة بالنفقة التامّة والكسوة الظاهرة[70]، كما ذكر الإربلّي أنّ الرشيد كان يصلي في اليوم مائة ركعة إلا من علّة[71].

وما ذكرناه هنا يدل بوضوح على بعض الجوانب المشرقة من تاريخنا بعيداً عن الدس والتشويه الذي طاله من المغرضين في عصور مختلفة.

- **الحوادث المهمّة:**

نرى الإربلّي لا يهمل الحوادث المهمّة في تاريخ الأمّة وإن كان بعضها مؤلماً، فعلى سبيل المثال يذكر قتل الحجّاج لسعيد بن جبير [72] رحمه الله سنة أربع وتسعين، وفي هذه السنة أيضاً يذكر موت سعيد بن المسيب [73]، ويذكر موت الحجّاج بن يوسف الثقفي سنة خمس وتسعين[74].

ومن ذلك: تأسيس مدينة بغداد سنة خمس وأربعين ومائة، ويذكر فضل العراق وأهله بأنّه سُرّة الأرض ووسطها، وأنّ أهلها معتدلة ألوانهم، ممتدة أجسامهم، سلموا من شقرة الروم، وسواد الحبشة، وجفاء أهل الجبال، ودمامة أهل الصين، واجتمعت في أهل هذا القسم من الأرض محاسن جميع الأقطار، وكما اعتدلوا في الخلْقة كذلك لطفوا في الفطنة، والتمسك بالعلم والأدب[75].

- **طرائف الأخبار:**

نجد في تاريخ الإربلّي أخباراً طريفة، وأموراً ظريفة، تستهوي القارئ وتمتع المُطالع، فمن ذلك:

- أنّ عمر بن الخطاب ﵁ كتب إلى كعب الأحبار ليخبره بخير المنازل، فقال: يا أمير المؤمنين «بلغنا أنّ الأشياء اجتمعت، فقال السخاء أريد اليمن، فقال حسن الخلق وأنا معك، وقال الجفاء أريد الحجاز، فقال الفقر أنا معك، وقال البأس أريد الشام، فقال السيف أنا معك، فقال العلم أريد العراق، فقال العقل أنا معك، فقال الغنى أريد مصر، فقال الذل أنا معك، فاختر لنفسك منزلاً، فلما ورد الكتاب قال عمر ﵁: فالعراق إذاً فالعراق إذاً!»[76].

وهذا يدل على تفضل الله ﷻ على العراق كموقع، وأهله كأناس من المزايا والمنح التي فُضِّلوا بها دون سواهم.

- ومن الطرائف كذلك ما ذكره الإربلّي عن الإمام ابن الجوزي قال:

«نقلت من خط الشيخ أبي الوفاء بن عقيل قال: وجدت في تعليق محقق من أهل

العلم أنّ سبعة مات كلٌّ واحد منهم وله ست وثلاثون سنة، فتعجبت من قصر أعمارهم مع بلوغ كلٍّ منهم الغاية فيما كان فيه وانتهى إليه، وهم: الإسكندر ذو القرنين[77]، وأبو مسلم[78] صاحب الدولة العباسية، وابن المقفع [79] صاحب الخطابة والفصاحة، وسيبويه [80] صاحب التصانيف والمقدَّم في علم العربية، وأبو تمّام الطائي[81] وما بلغ من الشعر وعلومه، وإبراهيم النظّام[82] المعمّق في علم الك لام، وابن الراوندي [83] وما انتهى إليه من التوغل في المخازي، وهؤلاء السبعة لم يجاوز أحد منهم ستاً وثلاثين سنة، بل اتفقوا على هذا القدر من العمر»[84]، وقد تتبعتُ سني أعمارهم في مصادر تراجمهم فوجدتها متوافقة أو قريبة مما ذكره الإربلّي.

وما ذكرته من معالم منهجه إنّما هو إشارات سريعة لهذا الكتاب المهم ومؤلفه البارع الذي كاد هو وكتابه أن يكونا في طي النسيان أو إغفال الزمان.

الخاتمة

مهما يكن من صغر البحث أو قصور الباحث، فإنّ هذا البحث قد انتهى إلى بعض النتائج، والتي أسطّر أهمّا في النقاط الآتية:

- إنّ الحاجة ماسّة إلى الرجوع إلى مصادرنا القديمة للتعرف على تاريخنا المجيد الناصع، وتنقيته ممّا أصابه من الدس والتشويه على مدار التاريخ، وهو ما نادى به المخلصون من ضرورة إعادة كتابة التاريخ؛ لكي ترجع الأمّة إلى سابق عهدها، وماضي مجدها لصنع غد مشرق ومستقبل واعد، وهو أحوج ما نكون إليه في هذا الوقت العصيب حيث تكالب الأعداء على أمّة الإسلام عامّة، وعراقنا الجريح خاصة.
- إنّ المؤرخ عبد الرحمن الإربلّي أحد أعلام العراق المبرّزين، وكتابه (خلاصة الذهب المسبوك...) من التراث الأصيل الذي لم يُخدم الخدمة اللائقة به لا نشراً ولا تحقيقاً، بل كاد المؤلف وكتابه أن يكونا في طي النسيان، الأمر الذي يدعو المعنيين بالتاريخ خاصة لإعادة النظر في تحقيق التراث، وإبراز العلماء بما يتناسب وجلالة علمهم ونفاسة مؤلفاتهم.
- الإفادة من الإربلّي وكتابه في دقة المعلومات في تاريخ الدولتين الأموية والعباسية، إذ كان الإربلّي دقيقاً في ذكر الأخبار، محيطاً بالحوادث والآثار، جامعاً بين النثر

والأشعار، يذكر من أخبار الملوك أبرزها، ومن الحوادث أسندها، ومن الروايات أصحها، ضارباً صفحاً عن سقيمها وضعيفها، ثمّ هو دقيق في التواريخ بإحصاء السنين والشهور والأيام، جازم غير متردد بما يذكره من الأرقام، سائر في ذلك على سلك واحد ونظام، وكل ذلك بإسلوب أدبي رفيع يدل على حسن ذوقه في الأدب، وامتلاكه ناصية البيان من لغة العرب، مع احترام في الترضي عن الأسلاف، والترحم والذكر الحسن مع تمام الإنصاف.

- إنّ إبراز علماء العراق خاصة من خلال مؤلفاتهم النافعة هو واجب المؤرخين في هذا البلد، وذلك لإظهار العراقة والأصالة، والتمكن والتحقق، وقد ذكرتُ في هذا البحث تأييد سيدنا عمر ﷺ لقول كعب الأحبار في قيمة العلم والعقل عند علماء العراق، وهو ما يفسر سبباً كبيراً من أسباب الهجمة الشرسة على العراق لطمس معالم حضارته التي امتدت لأكثر من خمسة آلاف سنة، وكان تهجير عقوله أو تصفيتهم من أبرز مقاصد غزوه، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

الهوامش

(1) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد خان ، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط2، 1392هـ/1972م، ترجمة (2275): 108/3، ابن تغري بردي، يوسف بن عبد الله الظاهري الحنفي أبو المحاسن، جمال الدين (ت874هـ)، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق : محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب.ت: 152/7.

(2) خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م: 293/3.

(3) ولم تظهر أي نتائج في المكتبة الشاملة حين البحث عنها.

[4] سركيس، يوسف بن إليان بن موسى ، معجم المطبوعات العربية والمعرّ بة، مطبعة سركيس، مصر، 1346هـ/ 1928م: 1/ 239.

[5] العزاوي، عباس، مقاله في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مجلد 286/19–287، 1944م.

[6] الدرر الكامنة: 108/3.

[7] الأعلام: 293/3.

[8] الدرر الكامنة: 108/3.

[9] المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي: 152/7.

[10] الأعلام: 293/1.

[11] شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1955م: 137/1.

[12] موقع الإسلام تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير: 15/1 بتصرف.

[13] هو أبو محمد موفق الدين بن عبد الرحمن ابن الشيخ أبي الحرم مكّي بن عثمان الشافعي الشارعي (ت615هـ)، مرشد الزوار إلى قبور الأبرار ، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1415هـ: 735/1.

[14] الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الهمداني، زين الدين (ت584هـ)، الأماكن أو ما اتفق لفظه وافترق مسمّاه من الأمكنة ، تحقيق: حمد بن محمد الجاسر، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ، 1415هـ: 68/1، والقطيعي، عبد المؤمن بن عبد الحق بن شمائل البغدادي الحنبلي، صفيّ الدين (ت739هـ)، مراصد الإطلاع . على أسماء الأمكنة والبقاع، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ: 51/1.

[15] وهو ابن صاحب إربلّ الأمير زين الدين التركماني، وكوجك لفظ أعجمي، معناه لطيف القدّ، فلمّا توفي زين الدين وليَ مظفر الدين هذا إربلّ، وكان ابن (14) سنة، وكان شجاعاً شهماً شهد مع صلاح الدين الأيوبي مواقف كثيرة، وكان كثير الصدقة عظيم الرحمة، توفي سنة (630هـ). (ينظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثما ن

(ت 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق : بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م: 13/ 930− 934).

(16) معجم البلدان: 138/1.

(17) القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت 682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، ب.ت: 290/1.

(18) من موقع: وحدة المعلومات والتحليل العراقية www.iauiraq.org

(19) ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام: 664/11، 792.

(20) الشارعي، مرشد الزوار إلى قبور الأبرار: 751/1.

(21) الحموي، معجم البلدان: 2/ 45، والقطيعي، مراصد الإطلاع: 1/ 273.

(22) الحموي، معجم البلدان: 2/ 456، والقطيعي، مراصد الإطلاع: 2/ 527.

(23) الحموي، معجم البلدان: 3/ 355، والقطيعي، مراصد الإطلاع: 2/ 806.

(24) الحموي، معجم البلدان: 4/ 470، والقطيعي، مراصد الإطلاع: 3/ 1171، وقاضي إربلّ هو : محمد ابن علي بن محمد ابن الجارود أبو عبد الله الماراني الكفر عزّي (ت629هـ)، كان فقيهاً عالماً متصوفاً عفيفاً، جاوز الثمانين . (ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام: 13/ 907).

(25) الحموي، معجم البلدان: 5/ 197، والقطيعي، مراصد الإطلاع: 3/ 1312.

(26) القطيعي، مراصد الإطلاع: 822/2.

(27) المصدر نفسه: 258/1.

(28) حيث قال: «قال الشيخ العالم تاج الدين علي بن الحسن المعروف بابن الساعي شيخنا رحمة الله عليه شاهدته يعني الخليفة المستعصم وهو أسمر اللون ...»، خلاصة الذهب المسبوك المختصر من سير الملوك، ط مكتبة المثنى، بغداد، 1964م: ص290.

(29) حقق هذا الكتاب مصطفى جواد، بغداد، 1934م.

(30) هو الحافظ الكبير محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن أبو عبد الله البغدادي (ت643هـ) سمع الكثير وتغرّب شرقاً وغرباً ثمانية وعشرين عاماً، وتاريخه :

الذيل على تاريخ بغداد، و له القمر المنير في المسند الكبير، وغيرهما . (ينظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت774هـ)، تحقيق: علي شيري، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408هـ/ 1988م: 13/ 197).

[31] تاج الدين زيد بن الحسن البغدادي المقرئ النحوي اللغوي (ت613هـ)، مسند الزمان في القراءات والحديث، أثنى عليه جمعٌ من العلماء منهم السخاوي وابن خلكان، وانقطع بموته إسناد عظيم وكتب كثيرة. (ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام: 13/ 364– 370).

[32] ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام: 15/ 278– 280.

[33] كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني الدمشقي، معجم المؤلفين، مطبعة الترقي، دمشق، 1959م: 41/7.

[34] هو شرف الدين أبو البركات المبارك بن أحمد اللخمي الإربلّي (ت637هـ/ 1239م)، وكتابه هو (تاريخ إربلّ المسمّى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الأماثل)، تحقيق: سامي بن السيد خماس الصقار، دار الرشيد للنشر (منشورات وزارة الثقافة والإعلام– العراق)، 1980م، ويقع في (3) مجلدات مع الحواشي والفهارس، وترجم فيه لـ (337) عالماً، وقد اعتمد جمع من أهل التراجم على (تاريخ إربلّ) لابن المستوفي، منهم الإمام الذهبي، تاريخ الإسلام، ينظر مثلاً: 217/11، 147/17، وممن ترجم له: (السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا– لبنان: 272/2).

[35] جاء ذكرها في المقتبس، 1330هـ/1912م: 600/7.

[36] العزاوي، عباس، مقاله في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مجلد: 286/19.

[37] المصدر نفسه: ص287.

[38] المصدر نفسه، ويعني بها: طبعة بغداد، مكتبة المثنى.

[39] معجم المطبوعات العربية والمعربة: 2/ 1055.

[40] الباخرزي، علي بن الحسن (ت467هـ)، دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق : سامي مكي العاني، الكويت، 1405هـ/ 1985م، فهرسة بأهم المراجع والمصادر العربية: 3/ 1743.

[41] إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414هـ/ 1993م: 7/ 1353.

[42] ينظر: سير أعلام النبلاء، ط الرسالة: 10/ 272، 18/ 318، 20/ 412، 23/ 108، وغيرها من المواضع.

[43] هو أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي، وتاريخه هو (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1423هـ: 409/8.

[44] محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن الملقب بصلاح الدين (ت764هـ)، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1، 1973م، ينظر مثلاً: 2/ 157، 219، 3/ 167، 400، 4/ 46، 168.

[45] ملتقى أهل الحديث: www.ahlalhdeeth.com، وقد سألت شيخنا الفاضل المحدّث المتبحر بمعرفة الكتب والمخطوطات (صبحي البدري السامرائي) حفظه الله ونفع به عن ذلك فأجابني: أنّ كتاب (خلاصة الذهب المسبوك المختصر من سير الملوك) مؤلَّف مستقل لعبد الرحمن الإربلّي.

[46] كما لم يُذكر – فيما اطلعت عليه – في: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ولا: هداية العارفين، كلاهما للبغدادي (ت1399هـ)، ولا: الموجز في مراجع التراجم والبلدان والمصنفات وتعريفات العلوم، للطناحي (ت1319هـ)، ولا: معجم أهل مصنفات التراجم المطبوعة، للبصيري.

[47] عواد، كوركيس، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، لسنة 1943م، مجلد 18: ص550.

[48] هو أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح الأزدي الأندلسي (ت488هـ)، له غير الذهب المسبوك: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، والجمع

بين الصحيحين، وغيرها . (ينظر : ابن نقطة، محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع الحنبلي البغدادي (ت629هـ)، إكمال الإكمال، تحقيق : عبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1410هـ: 2/ 126).

(49) هو أحمد بن علي بن عبد القادر تقي الدين (ت845هـ)، وله كتاب : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية. (ينظر: ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1389هـ/ 1969م: 4/ 187).

(50) هو الحسن بن أحمد بن عبد الله المعروف بعاكش (ت1289هـ/ 1872م)، والمقصود بسيد الملوك: الشريف حسين بن علي بن حيدر التهامي، ولعاكش كذلك كتاب : الدرر في تراجم رجال القرن الثالث عشر، ونزهة الظريف في دولة أولاد الشريف . (ينظر: الأعلام: 2/ 183).

(51) الإربلّي، عبد الرحمن بن قنينو (ت717هـ)، خلاصة الذهب المسبوك ا لمختصر من سير الملوك، ط مكتبة المثنى، بغداد، 1964م: ص90.

(52) هو الزاهد أبو إسحاق العجلي البلْخي، أحد الأعلام، ثقة مأمون . (ينظر: تاريخ الإسلام: 288/4، وأطال في ترجمته).

(53) خلاصة الذهب المسبوك ص 95.

(54) عبد حبشي مولَّد، من موالي بني أسد، فصيح له نوادر عجيب ة ومُلح وشعر . (ينظر: تاريخ الإسلام: 772/4).

(55) خلاصة الذهب المسبوك: ص96.

(56) المصدر نفسه: ص1– 3.

(57) المصدر نفسه: ص226 خلافة المتوكل.

(58) المصدر نفسه: ص288 خلافة المستنصر بالله.

(59) المصدر نفسه: ص172 خلافة الأمين.

(60) المصدر نفسه: ص107– 171 خلافة الرشيد.

(61) المصدر نفسه: ص252– 253 خلافة الراضي بالله.

(62) المصدر نفسه للنصوص السابقة: ص241.

(63) سورة التوبة: الآية 100.

(64) ينظر في ذلك مقدّمة ابن خلدون المعروفة، وقد قامت عليها دراسات وبحوث كثيرة.

(65) هو محمد بن صبيح أبو العباس العجلي مولاهم الكوفي الواعظ الز اهد أحد الأعيان، شيخ الإمام أحمد، صدوق (ت183هـ). (ينظر: تاريخ الإسلام: 959/4).

(66) خلاصة الذهب المسبوك: ص135.

(67) المصدر نفسه: ص60.

(68) هو محمد بن خازم الكوفي الحافظ أحد أئمة الأثر، شيخ الإمام أحمد (ت195هـ)، (ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام: 1267/4).

(69) خلاصة الذهب المسبوك: ص109.

(70) المصدر نفسه: ص111.

(71) المصدر نفسه.

(72) هو التابعي الأسدي الوالبي مولاهم الكوفي أبو عبد الله، أحد الأئمة الأعلام، روي أنّ الحجاج رؤي في المنام فقال : إنّ الله قتلني بكل قتيل قتلة، وقتلني بسعيد بن جبير سبعين قتلة. (ينظر: تاريخ الإسلام: 1100/2).

(73) خلاصة الذهب المسبوك : ص7، وسعيد بن المسيب هو التابعي الإمام أبو محمد القرشي المخزومي المدني، عالم أهل المدينة (ينظر : الذهبي، تاريخ الإسلام : 1103/2).

(74) خلاصة الذهب المسبوك: ص9.

(75) المصدر نفسه: ص72.

(76) المصدر نفسه.

(77) ينسب ذو القرنين إلى شهرزور من أعمال إربلّ، وبها مات، وقيل مات بالمدائن سنة 539هـ، وقد طاف الأرض شرقاً وغرباً كما أخبر بذلك القرآن الكريم . (تأريخ إربلّ 2/

341، وابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948م، 3/ 155).

(78) هو عبد الرحمن بن مسلم أبو مسلم الخراساني، فصيح بالعربي والفارسي، راوية للشعر، ولد بأصبهان ونشأ بالكوفة، قتله المنصور بالمدائن سنة (137هـ)، (ينظر : الذهبي، تاريخ الإسلام: 766/3).

(79) هو عبد الله بن المقفع الكاتب المشهور صاحب الرسائل البديعة، من أهل فارس، كان مجوسياً فأسلم على يد عيسى بن علي عم السفاح والمنصور، صنّف كتباً منها الدرة اليتيمة لم يصنّف في فنّها مثلها (ت145هـ) على خلاف في ذلك . (ينظر : ابن خلكان، وفيات الأعيان: 2/ 151).

(80) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر البصري، إمام النحو، أصله فارسي (ت180هـ) على الأصح. (ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام: 636/4).

(81) هو حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس الطائي الحوراني الأديب، حامل لواء الشعر في وقته، مات بالموصل سنة (232هـ). (ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام: 805/5).

(82) هو أحمد بن إسماعيل بن إبراهيم النّظام أبو إسحاق المعتزلي، يضرب به المثل في الحجج والبراهين (ت194هـ) في خلافة محمد بن هارون . (ينظر : الحموي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: 3252/7).

(83) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق بن الراوندي، كان م لازماً لأهل الإلحاد، متوغلاً في المخازي، وله شعر (ت298هـ). (ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 57/21).

(84) خلاصة الذهب المسبوك: ص73.

المصادر والمراجع والمواقع الإلكترونية

القرآن الكريم

أولاً- المصادر:

الإربلّي: عبد الرحمن بن إبراهيم بن قنينو (ت717هـ).

1- خلاصة الذهب المسبوك المختصر من سير الملوك، ط مكتبة المثنى، بغداد، 1964م.

الباخرزي: علي بن الحسن (ت467هـ).

2- دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق: سامي مكي العاني، الكويت، 1405هـ/ 1985م.

ابن تغري بردي: يوسف بن عبد الله الظاهري الحنفي أبو المحاسن (ت874هـ).

3- المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب.ت.

الحازمي: أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الهمداني، زين الدين (ت584هـ).

4- الأماكن أو ما اتفق لفظه وافترق مسمّاه من الأمكنة، تحقيق: حمد بن محمد الجاسر، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1415هـ.

ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد (ت852هـ).

5- إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1389هـ/ 1969م.

6- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط2، 1392هـ/ 1972م.

الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت626هـ).

7- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414هـ/ 1993م.

8- معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، ب.ت.

الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت463هـ).

9- تاريخ بغداد وذيوله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ.

ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ).

10 -وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت حقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948م.

الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ).

11 -تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق : بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م.

12 -سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، إشراف وتخريج : شعيب الأرناؤوط، ط 4، 1406هـ/ 1986م.

السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ).

13 -بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان– صيدا، ب.ت.

الشارعي: موفق الدين بن عبد الرحمن ابن الشيخ أبي الحرم مكّي بن عثمان الشافعي (ت615هـ).

14 -مرشد الزوار إلى قبور الأبرار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1415هـ.

ابن شاكر: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملقب بصلاح الدين (ت764هـ).

15 -فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1973م.

القزويني: زكريا بن محمد بن محمود (ت682هـ).

16 -آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، ب ت.

القطيعي: عبد المؤمن بن عبد الحق بن شمائل البغدادي الحنبلي (ت739هـ).

17 -مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ.

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت 774هـ).

18 -البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408هـ/ 1988م.

ابن المستوفي: شرف الدين أبو البركات المبلرك بن أحمد اللخمي الإربلّي (ت637هـ).

19 -تاريخ إربلّ المسمّى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الأماثل، تحقيق : سامي بن السيد

خماس الصقار، دار الرشيد للنشر (منشورات وزارة الثقافة والإعلام– العراق)، 1980م.

ابن نقطة: محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع البغدادي (ت629هـ).

20- إكمال الإكمال، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1410هـ.

ثانياً- المراجع والدوريات:

الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي الدمشقي.

21- الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.

سركيس: يوسف بن إليان بن موسى.

22- معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، مصر، 1346هـ/ 1928م.

العزاوي: عباس.

23- مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مجلد 19، سنة 1944م.

عواد: كوركيس.

24- مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مجلد 18، سنة 1943م.

كحالة: عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني الدمشقي.

25- معجم المؤلفين، مطبعة الترقي، دمشق، 1959م.

ثالثاً- المواقع الإلكترونية:

26- الإسلام www.al-islam.com

27- وحدة المعلومات والتحليل العراقية www.iauiraq.org

28- الموسوعة العراقية www.com140.com

29- ملتقى أهل الحديث www.ahlalhdeeth.com

ديوان المظالم والجانب الإقتصادي

د.أحمد ياسين معتوق
كلية الإمام الأعظم/ قسم الفقه وأصوله

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعاملين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

إن الشريعة الإسلامية قد جعلت نظاما مؤسساتي متكامل لحماية المجتمع من بين أهم مؤسسات ا لإقتصاد الإسلامي التي تنبثق عن تطبيق المذهبية الاقتصادية للمنهج التنموي الإسلامي وتجسيد منظومته المؤسسية في واقع الحياة الإنسانية ، ومن ضمن تلك المؤسسات (ديوان المظالم)، وتنبع أهميته من كونها الوسيلة الفعالة لرفع مستويا ت الأداء التي تتطلبها عمليات التغيير الجذري ، والإصلاح الشامل لتحقيق أهداف التنمية ، وتجسيد أولوياتها وربط حركية النشاط الاقتصاد ي والاجتماعي بالضوابط الشرعية، والأخلاقية ، والعقائدية الإسلامية بصورة تساعد على أسلمة الحياة الاقتصادية وأخلقتها، والارتقاء بمستويات الأداء الاقتصادي لتجاوز أوضاع التخلف الحالية وأشكال الفساد المرتبطة بها.
لقد تميزت جهود الفقهاء في عصور الإسلام الأولى في مواجهة المستجدات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والجوانب الأخرى بالحلول المناسبة التي تميزت بأمرين:
الأول: واقعية هذه الحلول وقدرتها على تحقيق المراد على أفضل الوجوه وأحسنها.
الثاني: أنبثاق هذه الحلول من نصوص الشريعة، وقواعدها وعدم الخروج عليها أو مخالفتها ، وإن ديوان المظالم يعد من تلك الحلول التي واجه بها الفقهاء الحالات التي يكون فيها المعتدي أعلى شأنا، وأقوى يدا من المعتد ى عليه وهذا يكون في أوضح صورة عندما يكون المعتدي من أصحاب السلطان، أو الوجاه ة (الحسب، والنسب، والثراء)، ويكون المعتدى عليه من عامة الناس وفي هذه الحالة قد يعجز عنه القاضي العادي عن أنصاف المظلوم (الطرف الضعيف)، من الظالم (الطرف الأقوى)، وأخذ الحق منه وهذا يكثر عن دما يضعف الإيمان في القلوب، ويقل الخير في الناس، فعملت الشريعة الإسلامية في كل زمان ، ومكان لإرجاع الحق إلى أصحابه ، وكذلك إعطاء كل ذي حق حقه [(1)]. فديوان المظالم هو بمثابة هيئة عليا مركزية ترتبط مباشرة بالملك، وتنظر بالفساد الذي يهدم المجتمعات لقضايا الرشوة، والتزوير ،... الخ، وتعتبر مؤسسة عليا تراقب النظام الأدائي لأجهزة الدولة ، وكذلك هو وسيلة متقدمة لحماية حقوق الإنسان، وبخاصة من جور السلطة، ولم يشهد أي نظام في العالم المعاصر ما يشبه عمل هذه المؤسسة الرائعة في التطور والتقدم لإستقرار المجتمع. إن

الحفاظ على المجتمع وكيانه في الإسلام جزء من نظام إلهي كامل أنزله رب العالمين على خاتم رسله ﷺ ليكون نظاما يكفل لمن أتبعه السعادة والأمان والاستقرار إلى قيام الساعة ، وأساس هذاالنظام أنه يحفظ التوازن بين حقوق الفرد والجماعة معا ، فمن حق الفرد على الجماعة تحقيق مصالحه وحفظه ا، وصيانة حياته ومقوماتها والعمل على حمايته ليس فقط من غيره بل من نفسه أيضا . وللمجتمع كذلك الحق في صيانة كيانه من كل اعتداء أو مساس، وفي الحصول على حياة آمنة وادعة تتسم بالطهر والعفاف ، وجميع الجرائم التي حرمها الإسلام إنما هي من النوع الذي لو ترك وشأنه لأدى إلى اضطراب المجتمع، وإشاعة الفوضى والقلاقل فيه وانتصر الظالم على كل مظلوم، فعلى هذا إن تحقيق النظام والقانون فيه مصلحة للبشرية جمعاء ، ومن خلال ذلك يتم التطور، والتقدم، والأستقرار الإقتصادي ، فجعلت الشريعة الإسلامية من مهمات هذا الأستقرار نصرة المظلوم، والأخذ على يد الظالم ، وذلك بإنشاء مؤسسة حاكمة عادلة سميت بديوان المظالم.

ولقد ارتأيت أن أجعل خطة بحثي كالأتي:

المبحث الاول: التعريف بديوان المظالم، وحكمته، وتأريخ نشأته.

المطلب الاول: التعريف بديوان المظالم.

المطلب الثاني: تاريخ نشأة ديوان المظالم.

المطلب الثالث: الحكمة من إنشاء ديوان المظالم.

المبحث الثاني: شروط قاضي المظالم، ومجالات أعماله.

المطلب الأول: شروط من ينظر في أمر المظالم.

المطلب الثاني: اختصاصات قاضي المظالم.

المطلب الثالث الفرق بين اختصاص المظالم واختصاص القضاء.

المطلب الرابع: الفرق بين اختصاص المظالم والحسبة.

المبحث الثالث: مجلس النظر في المظالم، والتدابير المؤقته له، والجانب الإقتصادي منه.

المطلب الأول: مجلس النّظر في المظالم.

المطلب الثاني: التّدابير المؤقّتة في النّظر بالمظالم.

المطلب الثالث: الجانب الإقتصادي لديوان المظالم.

الخاتمة والنتائج.

المبحث الاول
التعريف بديوان المظالم، وتأريخ نشأته، وحكمته

المطلب الأول- التعريف بديوان المظالم:

الظلم لغة: وضع الشيء في غير موضعه، يقال ظلم الشعر إذا ابيض في غير أوانه[2]. وفي الشريعة: عبارة عن التعدي عن الحق إلى الباطل وهو الجور، وقيل هو التصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد[3].

وأما تركيب الكلمة وهو المطلوب فديوان المظالم: هُوَ قَوْدُ الْمُتَظَالِمَيْنِ إلَى التَّنَاصُفِ بِالرَّهْبَةِ وَزَجْرُ الْمُتَنَازِعَيْنِ عَنْ التَّجَاحُدِ بِالْهَيْبَةِ ، وَوَالِي الْمَظَالِمِ لَهُ مِنَ النَّظَرِ مَا لِلْقُضَاةِ وَ هُوَ أَوْسَعُ مِنْهُمْ مَجَالاً، وَأَعْلَى رُتْبَةً، إِذِ النَّظَرُ فِي الْمَظَالِمِ مَوْضُوعٌ لِمَا عَجَزَ عَنْهُ الْقُضَاةُ ، وَهِيَ وِلاَيَةٌ مُمْتَزِجَةٌ مِنْ سَطْوَةِ السُّلْطَةِ، وَنَصَفَةِ الْقَضَاءِ[4].

المطلب الثاني- نشأة ديوان المظالم:

إن النظر في المظالم قديم، فقد كان الفرس يرون ذلك من قواعد الملك وقوانين العدل الذي لا يعم الصلاح إلا بمراعاته، ولا يتم التناصف إلا بمباشرته؛ وكانوا ينتصبون لذلك بأنفسهم في أيامٍ معلومة لا يمنع عنهم من يقصدهم فيها من ذوي الحاجات وأرباب الضرورات، وسبب تمسكهم بذلك أن أصل قيام دولتهم رد المظالم ، وذلك أن كيومرث أول ملوكهم وقيل: إنه أول ملك من بني آدم كان سبب ملكه أنه لما كثر البغي في الناس وأكل القوي الضعيف وفشا الظلم بينهم، اجتمع أكابرهم ورأوا أنه لا يقيم أمرهم إلا ملكٌ يرجعون إليه، وملكوه، وكانت قريش في الجاهلية، حين كثر فيها الزعماء وانتشرت الرياسات وشاهدوا من التغالب والتجاذب ما لم يكفهم عنه سلطان قاهر، عقدوا بينهم حلفاً على رد المظالم، وإنصاف المظلوم من الظالم[5]. وكان سبب ذلك أن رجلاً من اليمن من بني زبيدٍ قدم مكة معتمراً ومعه بضاعةٌ، فاشتراها منه رجلٌ من بني سهم، قيل: إنه العاص بن وائل، فلواه بحقه؛ فسأله ماله أو متاعه، فامتنع عليه؛ فقام على الحجر وأنشد بأعلى صوته:

يال قصيٍّ لمظلوم بضاعته ... ببطن مكة نائي الدار والنفر

وأشعثٍ محرمٍ لم تقض حرمته ... بين المقام وبين الحجر والحجر

أقائمٌ من بني سهمٍ بذمتهم ... أو ذاهبٌ في ضلالٍ مال معتمر[6].

وأن قيس بن شيبة السلمى باع متاعاً من أبي خلف فلواه وذهب بحقه، فاستجار برجل من بني جمح فلم يجره؛ فقال قيس:

يال قصيٍّ كيف هذا في الحرم ... وحرمة البيت وأخلاق الكرم

أظلم لا يمنع منى من ظلم

فأجابه العباس بن مرداس:

إن كان جارك لم تنفعك ذمته ... وقد شربت بكأس الذل أنفاسا

فأت البيوت وكن من أهلها صدداً ... لا تلق ناديهم فحشاً ولا باسا

وثم كن بفناء البيت معتصماً ... تلق ابن حربٍ وتلق المرء عباسا

قرمى قريشٍ وحلا في ذوائبها ... بالمجد والحزم ما عاشا وما ساسا

س اقي الحجيج، وهذا ياسرٌ فلجٌ ... والمجد يورث أخماسا وأسداسا

فقام العباس وأبو سفيان حتى ردا عليه ماله(7).

واجتمعت بطون قريش فتحالفوا في بيت عبد الله بن جدعان على رد المظالم بمكة، وألا يظلم أحدٌ إلا منعوه وأخذوا للمظلوم بحقه، وكان رسول الله ﷺ معهم قبل النبوة وهو ابن خمسٍ وعشرين سنة، فعقدوا حلف الفضول؛ فقال رسول الله ﷺ ذاكراً للحال: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلف الفضول أما لو دعيت إليه في الإسلام لأ جبت وما أحب أن لي به حمر النعم وأني نقضته وما يزيده الإسلام إلا شدة»(8).

وقال بعض قريش في هذا الحلف:

تيم بن مرة إن سألت وهاشم ... وزهرة الخير في دار ابن جدعان

متحالفين على الندى ما غردت ... ورقاء في فننٍ من الأفنان

فهذا كان أصل ذلك وسببه في الجاهلية(9).

وأما في الإسلام: فَكَانَ رَسُول اللَّهِ ﷺ أَوَّل مَنْ نَظَرَ فِي الْمَظَالِمِ ، وَفَصَلَ فِي الْمُنَازَعَاتِ الَّتِي تَقَعُ مِنَ الْوُلاَةِ وَذَوِي النُّفُوذِ وَالأْقَارِبِ ، وَسَارَ عَلَى سُنَّتِهِ الشَّرِيفَةِ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ رضي الله عنهم وأرضاهم(10)، فقد نظر رسول الله ﷺ في المظالم في الشرب الذي تنازعه الزبير بن العوام ورجلٌ من الأنصار ، فعن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما : أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرة التي يسقون بها النخل فقال الأنصاري سرح الماء يمر فأبى عليه فاختصما عند النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ للزبير: «**اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك** »، فغضب الأنصاري فقال أن كان ابن عمتك؟

فتلون وجه رسول الله ﷺ ثم قال : «**اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر**»[11]. وَإِنَّمَا قَال لَهُ هَذَا أَدَبًا لَهُ لِجُرْأَتِهِ عَلَيْهِ [12], وعن الحسن البصري، قال: قال عمر ﷺ: «لئن عشت إن شاء الله تعالى لأسيرن في الرعية حولاً، فإني أعلم أن للناس حوائج تقطع عني، أما هم فلا يصلون إليّ، وأما عمّالهم فلا يرفعونها إليّ، فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى مصر فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البحرين فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى الكوفة فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البصرة فأقيم بها شهرين»[13]، وعن عمير بن سلمة الديلي، أنه خرج مع عمر بن الخطاب ﷺ أو أخبره من كان مع عمر، قال: «أتينا عمر نصف النهار، وهو قائل في ظل شجرة، إذ جاءت أعرابية فتوسمت الناس فجاءته، فقالت: «إني امرأة مسكينة ولي بنون، وإن أمير المؤمنين كان بعث محمّد بن مسلمة ساعياً فلم يعطنا، فلعلك- يرحمك الله- أن تشفع لنا إليه، قال: فصاح يا يرفأ ادع لي محمّد بن مسلمة، فقالت: «إنّه أنجح لحاجتي أن تقوم معي إليه، قال: «إنه سيفعل إن شاء الله»، فجاءه يرفأ فقال: (أجب)، فجاء فقال: «السلام عليك يا أمير المؤمنين»، فاستحيت المرأة، فقال عمر ﷺ: «والله ما آلو أن أختارهخياركم، فكيف أنت قائل إذا سألك الله عن هذه؟»، فدمعت عينا محمّد، ثم قال عمر: «إن الله بعث إلينا نبيه محمّداً ﷺ فصدقناه، واتبعناه، فعمل بما أمره الله، فجعل الصدقة لأهلها من المساكين حتى قبضه الله على ذلك، ثم استخلف الله أبا بكر، فعمل بسنته حتى قبضه الله، ثم استخلفني فلم آل أن أختار خياركم، فأدّ إليها صدقة العام، وعام الأوّل، وما أدري لعلي لا أبعثك»، ثم دعا لها بجمل وأعطاها دقيقاً، وزيتاً، وقال: خذي هذا حتى تلحقينا بخيبر، فإنا نريدها». فأتت بخيبر فدعا بجملين آخرين، فقال: «خذي هذا فإن فيه بلاغاً حتى يأتيكم محمّد، فقد أمرته أن يعطيك حقك للعام، وعام أوّل»[14].

وَكَانَ قَضَاءُ الْمَظَالِمِ دَاخِلاً- بِحَسَبِ أَصْلِهِ- فِي الْقَضَاءِ الْعَادِيِّ ، وَكَانَ يَتَوَلَّى الْفَصْل فِي الْمَظَالِمِ الْقُضَاةُ وَالْخُلَفَاءُ وَالأُمَرَاءُ ، ثُمَّ صَارَ قَضَاءً مُسْتَقِلًّا، وَلَهُ وِلاَيَةٌ خَاصَّةٌ [15]. قَال أَبُو بَكْرٍ ابْنُ الْعَرَبِيِّ : «وَأَمَّا وِلاَيَةُ الْمَظَالِمِ فَهِيَ وِلاَيَةٌ غَرِيبَةٌ ، أَحْدَثَهَا مَنْ تَأَخَّرَ مِنَ الْوُلاَةِ لِفَسَادِ الْوِلاَيَةِ، وَفَسَادِ النَّاسِ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ كُل حُكْمٍ يَعْجِزُ عَنْهُ الْقَاضِي، فَيَنْظُرُ فِيهِ مَنْ هُوَ أَقْوَى مِنْهُ يَدًا، وَذَلِكَ أَنَّ التَّنَازُعَ إِذَا كَانَ بَيْنَ ضَعِيفَيْنِ قَوَّى أَحَدَهُمَا الْقَاضِي، وَإِذَا كَانَ بَيْنَ قَوِيٍّ وَضَعِيفٍ، أَوْ قَوِيَّيْنِ، وَالْقُوَّةُ فِي أَحَدِهِمَا بِالْوِلاَيَةِ، كَظُلْمِ الأُمَرَاءِ وَالْعُمَّال، فَهَذَا مِمَّا نَصَبَ لَهُ الْخُلَفَاءُ أَنْفُسَهُمْ»[16]. يذكر أن رجلًا ورد هراة فرفع قصة إلى عبد الله بن طاهر فلما قدم بين

يديه قال: من خصمك قال: الأمير أيده الله، قال: ما الذي تدعي علي، قال: ضيعة لي بهراة غصبنيها والد الأمير وهي اليوم في يده ، قال: ألك بينة، قال: إنما تقام البينة بعد الحكومة إلى القاضي فإن رأى الأمير أن يحملني وإياه على حكم الإسلام ، قال: فدعى عبد الله بن طاهر بالقاضي نصر بن زياد ثم قال للرجل : ادعي، قال: فادعى الرجل مرة بعد مرة فلم يلتفت إليه نصر بن زياد ولم يسمع دعواه فعلم الأمير أنه قد امتنع من سماع الدعوى ، قال: حتى يجلس الخصم والمدعي، فقام عبد الله بن طاهر من مجلسه حتى بلغ مع خصمه بين يديه، فقال نصر للمدعي: ادعي، فقال: أيد الله القاضي إن ضيعة لي بهراة وذكرها بحدودها وحقوقها هي لي في يد الأمير فقال له الأمير عبد الله بن طاهر : أيها الرجل قد غيرت الدعوى إنما ادعيت أولاً على أبي، فقال له الرجل: لم أشته أن أفضح والد الأمير في مجلس الحكم وأقول والد الأمير غصبني عليها وأنها اليوم في يد الأمير ، فسأل نصر بن زياد عبد الله بن طاهر عن دعواه فأنكر فالتفت إلى الرجل وقال: ألك بينة، قال: لا، قال : فما الذي تريده، قال: يمين الأمير بالله الذي لا إله إلا هو ، قال: فقام الأمير إلى مكانه وأمر الكاتب ليكتب إلى هراة برد الضيعة عليه [17]. وَاسْتَقَرَّ الأَمْرُ عَلَى انْفِرَادِ الْمَظَالِمِ بِوِلاَيَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ، وَيُسَمَّى الْمُتَوَلِّي: صَاحِبُ الْمَظَالِمِ، وَيَخْتَلِفُ اسْمُهُ حَسَبَ الأَزْمَانِ وَالأَمَاكِنِ، وَصَارَ يَنْظُرُ فِي كُل أَمْرٍ عَجَزَ عَنْهُ الْقُضَاةُ ، وَصَارَ قَضَاءُ الْمَظَالِمِ مُلاَزِمًا لِلدَّوْلَةِ الإِسْلاَمِيَّةِ طُوَال التَّارِيخِ، وَاسْتَقَرَّ عَلَى ذَلِكَ[18].

المطلب الثالث- الحكمة من إنشاء ديوان المظالم:

ذكر الماوردي : بأنه لم ينتدب للمظالم من الخلفاء الأربعة أحد لأنهم في الصدر الأول مع ظهور الدين عليهم بين من يقوده التناصف إلى الحق، أو يزجره الوعظ عن الظلم، وإنما كانت المنازعات تجري بينهم في أمور مشتبهة يوضحها حكم القضاء، فإن تجوز من جفاء أعرابهم متجوز تناه الوعظ أن يدبر وقاده العنف أن يحسن فاقتصر خلفاء السلف على فصل التشاجر بينهم بالحكم والقضاء تعييناً للحق في جهته لانقيادهم إلى التزمه، واحتاج علي ﷺ حين تأخرت إمامته واختلط الناس فيها وتجوروا إلى فصل صرامة في السياسة ، وزيادة تيقظ في الوصول إلى غوامض الأحكام فكان أول من سلك هذه الطريقة واستقل بها ولم يخرج فيها إلى نظر المظالم المحض لاستغنائه عنه . وقال في المنبرية : صار ثمنها

تسعاً . وقضى في القارصة [19]، والقامصة [20]، والواقصة [21] بالدية أثلاثاً [22]. وقضى في ولد تنازعته امرأتان بما أدى إلى فصل القضاء [23] ثم انتشر الأمر بعده حتى بعده حتى تجاهر الناس بالظلم ، والتغالب ، ولم يكفهم زواجر العظة عن التمانع ، والتجاذب، فاحتاجوا في ردع المتغلبين وأنصاف المغلوبين إلى نظر المظالم الذي يمتز ج به قوة السلطنة بنصف القضاء، فكان أول من أفرد للظلامات يوم يتصفح فيه قصص المتظلمين من غير مباشرة للنظر عبد الملك بن مروان، فكان إذا وقف منها على مشكل أو احتاج فيها إلى حكم منفذ رده إلى قاضيه أبي إدريس الأودي فنفذ فيه أحكامه لرهبة التجارب من عبد الملك بن م روان في عمله بالحال ووقوفه على السبب، فكان أبو إدريس هو المباشر وعبد الملك هو الآمر ، ثم زاد من جور الولاة ، وظلم العتاة ما لم يكفهم عنه إلا أقوى الأيدي وأنفذ الأوامر ، فكان عمر بن عبد العزيز رحمه الله أول من ندب نفسه للنظر في المظالم فردها ، وراعى السنن العادلة وأعادها، ورد مظالم بني أمية على أهلها حتى قيل له وقد شدد عليهم فيها وأغلظ: إنا نخاف عليك من ردها العواقب، فقال: كل يوم أتقيه وأخافه دون يوم القيامة لا قيته. ثم جلس لها من خلفاء بني العباس جماعة، فكان أول من جلس لها المهدي، ثم الهادي، ثم الرشيد، ثم المأمون فآخر من جلس لها المهتدي حتى عادت الأملاك إلى مستحقيها[24]. ولما أفضى ملك الشام إلى الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي رحمه الله ابنتى له دارا في قلعة دمشق وسماها دار العدل فكان يجلس فيها يتصفح قصص المظلومين ويفصل بين المتنازعين ولديه الفقهاء وأئمة الدين فيرجع إليهم عما أشكل عليه من أمور الشرع ويبت القضايا ويفصل كلما انتهى إليه في ذلك اليوم وجعل هذا سنة في جميع مدائن الشام ، قال الفقيه أبو طاهر إبراهيم بن الحسن بن الحصني الحموي قال: كنت عند الملك العادل محمود بن زنكي في دار العدل بدمشق وقد أخرج أملاك أهل ا لشام، فجعل ينظر فيها فلما انتهى إلى ذكر خراج معرة النعمان قال : إني قد عزمت على انتزاع أملاك أهل المعرة من أيديهم فقد رفع إلي أهل الخير من الثقات أن جميع أهل المعرة يتقارضون الشهادة فيشهد أحدهم لصاحبه في دعوى ملك حتى يشهد ذلك معه في دعوى أخرى ، وأن الملك الذ ي في أيديهم إنما حصل لهم بهذه الطريقة قال فقلت له : أيها الملك إن الله تعالى أوجب عليك العدل في رعيتك فانظر واكشف وتوقف في الأمور إذا رفعت إليك فإن أهل المعرة خلق كثير يستحيل تواطؤهم على شهادة الزور وانتزاع الأملاك من أربابها بمجرد هذا القول لا يجوز قال :

فأطرق ساعة ثم رفع رأسه ، وقال: إني أمسكها عليهم ثم أكشف عنها بعد ذلك والتفت إلى كاتبه وقال اكتب كتابا إلى الوالي في المعرة وليمسك جميع الملك الذي في أيدي أهلها حتى يستدعي البينة في ذلك فكتبه ووضعه بين يديه ليضع علامته عليه وإذا صبي على شاطىء بردى يغني ويقول:

اعدلوا ما دام أمركم نافذا في النفع والضرر

واحفظوا أيام دولتكم إنكم منها على خطر

إنما الدنيا وزينتها طيب ما يبقى من الأثر

فلما سمعه الملك العادل تغير لون عيناه بالدموع ثم نظر إلي وقال : ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى﴾[25] ثم استدار نحو القبلة وقال اللهم إني استغفرك وأتوب إليك مما عزمت عليه الآن ، ثم تناول الكتاب فمزقه وجعل يستغفر الله تعالى جميع ذلك اليوم[26].

المبحث الثاني

شروط قاضي المظالم، ومجالات أعماله

المطلب الأول- شروط من ينظر في أمر المظالم:

مِنْ شُرُوطِ النَّاظِرِ فِيهَا أَنْ يَكُونَ جَلِيلَ الْقَدْرِ ، نَافِذَ الْأَمْرِ ، عَظِيمَ الْهَيْبَةِ ظَاهِرَ الْعِفَّةِ ، قَلِيلَ الطَّمَعِ ، كَثِيرَ الْوَرَعِ؛ لِأَنَّهُ يَحْتَاجُ فِي نَظَرِهِ إلَى سَطْوَةِ الْحُمَاةِ وَثَبْتِ الْقُضَاةِ ، فَيَحْتَاجُ إلَى الْجَمْعِ بَيْنَ صِفَاتِ الْفَرِيقَيْنِ، وَأَنْ يَكُونَ بِجَلَالَةِ الْقَدْرِ نَافِذَ الْأَمْرِ فِي الْجِهَتَيْنِ، فَإِنْ كَانَ مِمَّنْ يَمْلِكُ الْأُمُورَ الْعَامَّةَ كَالْوُزَرَاءِ وَالْأُمَرَاءِ لَمْ يَحْتَجْ النَّظَرُ فِيهَا إلَى تَقْلِيدٍ وَكَانَ لَهُ بِعُمُومِ وِلَايَتِهِ النَّظَرُ فِيهَا ، وَإِنْ كَانَ مِمَّنْ لَمْ يُفَوَّضْ إلَيْهِ عُمُومُ النَّظَرِ احْتَاجَ إلَى تَقْلِيدٍ وَتَوْلِيَةٍ إذَا اجْتَمَعَتْ فِيهِ الشُّرُوطُ الْمُتَقَدِّمَةُ ، وَهَذَا إنَّمَا يَصِحُّ فِيمَنْ يَجُوزُ أَنْ يُخْتَارَ لِوِلَايَةِ الْعَهْدِ أَوْ لِوِزَارَةِ التَّفْوِيضِ أَوْ لِإِمَارَةِ الْأَقَالِيمِ إذَا كَانَ نَظَرُهُ فِي الْمَظَالِمِ عَامًّا ، فَإِنْ اقْتَصَرَ بِهِ عَلَى تَنْفِيذِ مَا عَجَزَ الْقُضَاةُ عَنْ تَنْفِيذِهِ وَإِمْضَاءِ مَا قَصُرَتْ يَدُهُمْ عَنْ إمْضَائِهِ جَازَ أَنْ يَكُونَ دُونَ هَذِهِ الرُّتْبَةِ فِي الْقَدْرِ وَالْخَطَرِ بَعْدَ أَنْ لا تَأْخُذَهُ فِي الْحَقِّ لَوْمَةُ لائِمٍ وَلَا يَسْتَشِفُّهُ الطَّمَعُ إلَى رِشْوَةٍ[27].

قال ابن خلدون: «وهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المتعدي وكأنه يمضي ما عجز

القضاة أو غيرهم عن إمضائه ويكون نظره في البينات والتقرير واعتماد الأمارات والقرائن وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق وحمل الخصمين على الصلح واستحلاف الشهود وذلك أوسع من نظر القاضي»[28].

المطلب الثاني - اختصاصات قاضي المظالم:

إن من أختصاص قاضي المظالم:

1. النظر في تعدي الولاة على الرعية وأخذهم بالعسف في السيرة، فهذا من لزوم النظر في المظالم الذي لا يقف على ظلامة متظلم، فيكون لسيرة الولاة متصفحاً عن أحوالهم مستكشفاً ليقويهم إن أنصفوا ويكفهم إن عسفوا، ويستبدل بهم إن لم يصنفوا . حكي أن عمر بن عبد العزيز خطب على الناس في أو ل خلافته وكانت من أول خطبة فقال لهم : «أوصيكم بتقوى الله، فإنه لا يقبل غيرها ولا يرحب إلا أهلها، وقد كان قوم من الولاة منعوا الحق حتى اشترى منهم شراء وبذلوا الباطل حتى افتدى منهم فداء، والله لولا سنة من الحق أميتت فأحييتها وسنة من الباطل أحييت فأمتها ما باليت أن أعيش وقتاً واحداً، أصلحوا آخرتكم تصلح لكم دنياكم، إن امرأ ليس بينه وبين آدم إلا الموت لمعرق له في الموت»[29].
2. أجور العمال فيما يجبونه من الأموال فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الأئمة فيحمل الناس عليها ويأخذ العمال بها ، وينظر فيما استزادوه، فإن رفعوه إلى بيت المال أمر برده، وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأرباب ، فقد حكي عن المهدي ﵁ أنه جلس يوماً للمظالم فرفعت إليه قصص في الكسور فسأل عنها، فقال سليمان بن وهب : كان عمر بن الخطاب ﵁ قسط الخراج على أهل السواد وما فتح من نواحي المشرق والمغرب ورقاً وعيناً وكانت الدراهم والدنانير مضروبة على وزن كسرى وقيصر، وكان أهل البلدان يؤدون ما في أيديهم من المال عدداً ولا ينظرون في فضل بعض الأوزان على بعض، ثم فسد الناس فصار أرباب الخراج يؤدون الطبرية التي هي أربعة دوانق وتمسكوا بالوافي الذي وزنه وزن المثقال، فلما ولي زي اد العراق طالب بأداء الوافي وألزمهم الكسور وجار فيه عمال بني أمية . إلى أن ولي عبد الملك بن مروان، فنظر بين الوزنين وقد وزن الدراهم على نصف وخمس المثقال وترك المثقال على حاله، ثم

إن الحجاج من بعده أعاد المطالبة بالكسور حتى أسقطها عمر بن عبد العزيز وأعادها من بعده إلى أيام المنصور إلى أن خرب السواد فأزال المنصور الخراج عن الحنطة ، والشعير ورقاً وصيره مقاسمة وهما أكثر غلات السواد، وأبقى اليسير من الحبوب والنخل والشجر على رسم الخراج وهو كما يلزمون الآن الكسور والمؤن؛ فقال المهتدي معاذ الله أن ألزم الناس ظلماً تقدم العمل به أو تأخر، أسقطوه عن الناس، فقال الحسن بن مخلد إن أسقط أمير المؤمنين هذا ذهب من أموال السلطان في السنة اثنا عشر ألف ألف درهم، فقال المهتدي على أن أقرر حقاً وأزيل ظلماً وإن أجحف بيت المال[30].

3. كتاب الدواوين لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم فيم ا يستوفونه له ويوفونه منه أعاده؛ فيتصفح أحوال ما وكل إليهم، فإن عدلوا بحق من دخل أو خرج إلى زيادة أو نقصان إلى قوانينه وقابل على تجاوزه.

حكي أن المنصور رضي الله عنه بلغه عن جماعة من كتاب دواوينه أنهم زوروا فيه وغيروا فأمر بإحضارهم وتقدم تأديبهم؛ فقال حدث منهم وهو يضر من الوافر:

أطال الله عمرك في صلاح

وعز يا أمير المؤمنينا

بعفوك نستجير فإن تجرنا

فإنك عصمة للعالمينا

ونحن الكاتبون وقد أسأنا

فهبنا للكرام الكاتبينا

فأمر بتخليتهم ووصل الفتى وأحسن إليه، لأنه ظهر ت منه الأمانة وبانت فيه النجابة[31]. وهذه الأقسام الثلاثة لا يحتاج والي المظالم في تصفحها إلى متظالم.

4. تظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم وإجحاف النظر بهم فيرجع إلى ديوانه في فرض العطاء فيجريهم عليه وينظر فيما نقصوه أو منعوه من قبل، فإن أخذه ولاة أمورهم استرجعه منهم، وإن يأخذوه قضاء من بيت المال. فقدكتب بعض ولاة الجند إلى المأمون أن الجند شعبوا ونهبوا، فكتب إليه لو عدلت لم يش بعوا، ولو وفيت لم ينهبوا، وعزله عنهم وأدر عليهم أرزاقهم[32].

5. رد الغصوب، وهي ضربان أحدهما غصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاة الجو ر، كالأملاك المقبوضة عن أربابها، إما لرغبة فيها، وإما لتعد على أهلها، فهذا إن علم به والي المظالم عند تفحص الأمور أمر برده قبل التظلم إليه، وإن لم يعلم به فهو موقوف على تظالم أربابه، ويجوز أن يرجع فيه عند تظلمهم إلى ديوان السلطنة فإذا وجد فيه ذكر قبضها على مالكها عمل عليه وأمر بردها إليه ولم يحتج إلى بينة تشهد به وكان ما وجده في الديوان كافياً.

كما حكي أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله خرج ذات يوم إلى الصلاة فصادفه رجل ورد من اليمن متظلماً فقال من البسيط:

تدعون جيران مظلوماً ببابكم

فقد أتاك بعيد الدار مظلوم

فقال ما ظلامك؟ فقال غصبني الوليد بن عبد الملك ضيعتي، فقال يا مراجم ائتني بدفتر الصوافي بود في أصفى عبد الله الوليد بن عبد الملك ضيعة فلان، فقال أخرجها من الدفتر وليكتب برد ضيعته إليه ويطلق له ضعف نفقته(33). والضرب الثاني من الغصوب ما تغلب عليه ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيه تصرف الملاك بالقه ر والغلبة، فذا موقوف على تظلم أربابه ولا ينتزع من غاصبه إلا بأحد أربعة أمور، إما باعتراف الغاصب وإقراره، وإما بعلم والي المظالم فيجوز له أن يحكم عليه بعلمه، وإما ببينة تشهد على الغاصب بغصبه أو تشهد للمغصوب منه بملكه، وإما بتظاهر الأخبار الذي ينفي عنها التو اطؤ، ولا يختلج فيها الشكوك لأنه لما جاز للشهود أن يشهدوا في الأملاك بظاهر الأخبار كان حكم ولاة المظالم بذلك أحق.

6. مشارفة الوقوف وهي ضربان : عامة وخاصة، فأما العامة فيبدأ بتصفحها وإن لم يكن فيها متظلم ليجريها على سبيلها ويمضيها على شروط واقفها إذا عرفها من أح د ثلاثة أوجه: إما من دواوين الحكام المندوبين لحراسة الأحكام، وإما من دواوين السلطنة على ما جرى فيها من معاملة أو ثبت لها من ذكر وتسمية، وإما من كتب فيها قديمة تقع في النفس صحتها وإن لم يشهد الشهود بها لأنه ليس يتعين الخصم فيها فكان الحكم أوسع منه في الوقوف الخاصة.

وأما الوقوف الخاصة فإن نظره فيها موقوف على تظالم أهلها عند التنازع فيها لوقفها على خصوم متعينين فيعمل عند التشاجر فيها على ما تثبت به الحقوق عند الحاكم ولا يجوز أن يرجع إلى ديوان السلطنة ولا إلى ما يثبت من ذكرها في الكتب القديمة إذا لم يشهد بها شهود معدلون.

7. تنفيذ ما وقف القضاة من أحكامها لضعفهم عن إنفاذها وعجزهم عن المحكوم عليه لتعززه وقوة يده ، أو لعلو قدره وعظم خطره، فيكون ناظر المظالم أقوى يداً وأنفذ أمراً فينفذ الحكم على من توجه إليه بانتزاع ما في يده أو بإلزامه الخروج مما في ذمته.
8. النظر فيما عج ز عنه الناظرون من الحمية في المصالح العامة كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه والتعدي في طريق عجز عن منعه والتحيف في ها لم يقدر على رده فيأخذهم بحق الله تعالى في جميعه ويأمر بحملهم على موجبه.
9. مراعاة للعبادات الظاهرة كالجمع والأعياد والحج والجهاد من تقصير فيها وإخلا ل بشروطها فإن حقوق الله أولى أن تستوفي وفروضه أحق أن تؤدى.
10. النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين ، فلا يخرج في النظر بينهم عن موجب الحق ومقتضاه، ولا يسوغ أن يحكم بينهم إلا بما يحكم به الحكام والقضاة وربما اشتبه حكم المظالم على الناظرين فيها فيجورون في أحكامها ويخرجون إلى الحد الذي لا يسوغ فيها[34].

المطلب الثالث- الفرق بين اختصاص المظالم واختصاص القضاء:

إن هناك فرقا بين الأختصاصين، وفيا يلي ذكرها:

1. أن لناظر المظالم من فضل الهيبة وقوة اليد ما ليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب.
2. أن نظر المظالم يخرج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز فيكون الناظر فيه أفسح مجالاً وأوسع مقالاً.
3. أنه يستعمل من فضل الإرهاب وكشف الأسباب بالإمارات الدالة وشواهد الأحوال اللائحة ما يضيق على الحكام فيصل به إلى ظهور الحق معرفة المبطل من المحق.
4. أن يقابل من ظهر ظلمه بالتأديب ويأخذ من بان عدوانه بالتقويم والتهذيب.

5. أن له من التأني في ترداد الخصوم عند اشتباه أمورهم واستبهام حقوقهم، ليمعن في الكشف عن أسبابهم وأحوالهم ما ليس للحكام إذا سألهم أحد الخصمين فصل الحكم فلا يسوغ أن يؤخره الحاكم ويسوغ أن يؤخره والي المظالم.
6. أن له رد الخصوم إذا أعضلوا وساطة الأمناء ليفصلوا التنازع بينهم صلحاً عن التراضي، وليس للقاضي ذلك إلا عن رضى الخصمين بالرد.
7. أن يفسح في ملازمة الخصمين إذا وضحت أمارات التجاحد ويأذن في إلزام الكفالة فيما يسوغ فيه التكفل لينقاد الخصوم إلى التناصف ويعدلوا عن التجاحد والتكاذب.
8. أنه يسمع من شهادات المستورين ما يخرج عن عرف القضاء في شهادة المعدلين.
9. أنه يجوز له إحلاف الشهود عند ارتيابه بهم إذا بدلوا أيمانهم طوعاً ويستكثر من عددهم ليزول عنه الشك وينفي عنه الارتياب، وليس ذلك للحاكم.
10. أنه يجوز أن يبتدئ باستدعاء الشهود ويسألهم عما عندهم في تنازع الخصوم، وعادة القضاة تكليف المدعي إحضار بينة ولا يسمعونها إلا بعد مسألته[35].

المطلب الرابع- الفرق بين اختصاص المظالم والحسبة:

تتّفق المظالم مع الحسبة في أمورٍ وتختلف في أمورٍ أخرى : أمّا وجه الشّبه بين المظالم والحسبة ، فهي أمران وهما : لأسباب المصالح ، وإنكار العدوان ، والإلزام في أحكام الشّرع، بدون حاجةٍ إلى مدّعٍ في ذلك.

وأمّا أوجه الاختلاف بين المظالم والحسبة فهي:

1. أنّ النّظر في المظالم موضوع لما عجز عنه القضاة , أمّا النّظر في الحسبة فموضوع لما ترفّع عنه القضاة ، أو لا حاجة لعرضه على القضاء، فكانت رتبة المظالم أعلى ورتبة الحسبة أخفض منه، ويترتّب على ذلك أنّه يجوز لوالي المظالم أن يوقّع– يخاطب ويراسل– إلى القضاة والمحتسب ، ولم يجز للقاضي أن يوقّع إلى والي المظالم ، ويجوز له أن يوقّع إلى المحتسب، ولا يجوز للمحتسب أن يوقّع إلى واحدٍ منهما.
2. يجوز لوالي المظالم أن ينظر في دعاوى المتخاصمين ، ويفصل بينهما , ويصدر حكماً قضائياً قابلاً للتّنفيذ ، أمّا والي الحسبة فلا يجوز له أن يصدر حكماً ؛ لأنّه مختص في الأمور الظّاهرة الّتي لا اختلاف فيها ولا تنازع, ولا تحتاج إلى بيّنةٍ وإثباتٍ وحجاجٍ[36].

المبحث الثالث

مجلس النظر في المظالم، والتدابير المؤقته له، والجانب الإقتصادي منه

المطلب الأول- مجلس النّظر في المظالم:

يستعين قاضي المظالم بالأعوان الّذين يساعدونه على أداء مهمّته الكبيرة , ويتمم بهم مجلس نظره ، ولا يستغني عنهم ، ولا ينتظم نظره إلا بهم [37]. ولذلك فإنّ مجلس النّظر في المظالم يتم تشكيله كما يلي:

1. رئيس المجلس، وهو والي المظالم، أو قاضي المظالم.
2. الحماة والأعوان لجذب القويّ، وتقويم الجريء.
3. القضاة والحكّام، لاستعلام ما ثبت عندهم من الحقوق ، ومعرفة ما يجري في مجالسهم بين الخصوم.
4. الفقهاء، ليرجع إليهم فيما أشكل, ويسألهم عمّا اشتبه وأعضل.
5. الْكُتَّابُ، لِيُثْبِتُوا مَا جَرَى بَيْنَ الْخُصُومِ، وَمَا تَوَجَّهَ لَهُمْ أَوْ عَلَيْهِمْ مِنَ الْحُقُوقِ ، وَيُشْتَرَطُ فِي الْكَاتِبِ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِالشُّرُوطِ وَالأَحْكَامِ ، وَالْحَلاَلِ وَالْحَرَامِ ، مَعَ جَوْدَةِ الْخَطِّ، وَحُسْنِ الضَّبْطِ، وَالْبُعْدِ عَنِ الطَّمَعِ، وَالأَمَانَةِ وَالْعَدَالَةِ.
6. الشُّهُودُ ، لِيَشْهَدُوا عَلَى مَا أَوْجَبَهُ قَاضِي الْمَظَالِمِ مِنْ حَقٍّ ، وَأَمْضَاهُ مِنْ حُكْمٍ وَهُمْ شُهُودٌ لِلْقَاضِي نَفْسِهِ حَتَّى يَتِمَّ التَّنْفِيذُ، وَيَسْتَبْعِدُ الإِنْكَارَ وَالْجُحُودَ.

فَإِنِ اسْتَكْمَلَ مَجْلِسُ الْمَظَالِمِ هَؤُلاَءِ السِّتَّةَ شَرَعَ حِينَئِذٍ فِي نَظَرِ الْمَظَالِمِ[38].

المطلب الثاني- التّدابير المؤقّتة في النّظر بالمظالم:

يحق لقاضي المظالم القيام بتدابير مؤقّتةٍ ، وإجراءاتٍ خاصّةٍ ، قبل النّظر في دعوى المظالم، وأثناء النّظر فيها، أهمها:

1. الكفالة: وذلك بتكليف المدّعى عليه– المدين– بتقديم كفالةٍ بأصل الدّين , ريثما يفصل في الأمر ، قال الماورديّ : وعلى والي المظالم أن ينظر في الدّعوى ، فإن كانت مالاً ، في الذّمّة كلّفه القاضي إقامة كفيلٍ [39].
2. الحجر: قال الماورديّ: «وإن كانت الدّعوى عيناً قائمةً كالعقار حجر عليه فيها حجراً لا يرتفع به حكم يده »[40] ويرد استغلالها إلى أمينٍ يحفظه على مستحقّه منهما ، وبما أنّ

الحجر من جهةٍ , ووضع المال عند أمينٍ من جهةٍ أخرى , قد ينتج عنهما ضرر وأذىً لصاحب الحقّ ، ولذلك تشدّد فيهما الفقهاء , فقالوا : فأمّا الحجر عليه فيها , وحفظ استغلالها مدّة الكشف والوساطة فمعتبر بشواهد أحوالهما ، واجتهاد والي المظالم فيما يراه بينهما إلى أن يثبت الحكم بينهما[41].

3. إجراء المعاينة والتّحقيق المحلّيّ ، فإنّ لوالي المظالم أن يكشف عن الحال من جيران الملك، ومن جيران المتنازعين فيه، ليتوصّل بهم إلى وضوح الحقّ، ومعرفة المحقّ.
4. الاستكتاب والتّطبيق والمضاهاة، وذلك إذا أنكر المدّعى عليه الخطّ ، فإنّ والي المظالم يختبر خطّه ، باستكتابه بخطوطه الّتي يكتبها ، ويكلّفه الإكثار من الكتابة ليمنعه من التّصنع فيها ، ثمّ يجمع بين الخطّين ، فإذا تشابها حكم به عليه ، وهذا قول من جعل اعترافه الخطّ موجباً للحكم به ، والّذي عليه المحقّقون منهم أنّهم لا يفعلون ذلك للحكم عليه، ولكن لإرهابه وتكون الشبهة مع إنكاره للخطّ أضعف منها مع اعترافه به ، وترفع الشبهة إن كان الخط منافياً لخطّه، ويعود الإرهاب على المدّعي ثمّ يردّان إلى الوساطة فإن أفضى الحال إلى الصلح وإلا بتّ القاضي الحكم بينهما بالإيمان[42].

المطلب الثالث- الجانب الإقتصادي لديوان المظالم:

إن لديوان المظالم دورا رياديا في تحقيق العدالة ، وإنصاف المظلومين ، وإرجاع الحقوق إلى أصحابها ، فهو يراقب الهيكلية التفصيلية للعملية الإقتصادية (الإنتاج، التداول، الأستهلاك ، التوزيع)، ويمنع الظلم ، والجور من أصحاب السلطة ، والنفوذ على أصحاب الأعمال المختلفة لما عجز عنه القضاء[43] لما ولي المظالم ببغداد يوسف بن يعقوب نودي في الناس : من كانت له مظلمة ولو عند ا لأمير الناصر لدين الله الموفق،أو عند أحد من الناس فليحضر، وسار في الناس سيرة حسنة، وأظهر صرامة لم ير مثلها [44]. والمظالم قد تكون من أفراد الناس ، وقد تكون من الولاة، وقد تكون من عمال الدولة، وقد تكون للحفاظ على الحريات العامة من أن تعتدي عليها الدولة وعمالها. فهو يختص بكل ما يتعلق بتعدي الإدارة وعمالها سواء كان الغبن واقعًا على العاملين فيها أو على آحاد الناس ، وسواء أكان محل التدخلات، أو التداعيات قرارًا أو عقدًا أو تصرفًا[45].

وهكذا صار النّظر في المظالم وردّها من واجبات الخليفة ،وهو الإمام الأعظم ، ومنه تنتقل إلى اختصاص الأمير المعيّن على إقليمٍ أو بلدٍ ، عندما يكون عامّ النّظر [46] ويتدخل والي المظالم متى ما رأى الظلم سواء طلب منه التدخل أم لم يطلب ، فعَنْ عَطَاءٍ ، قَالَ : كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَأْمُرُ عُمَّالَهُ يَتَوَافَوْنَهُ الْمَوسِمَ ، فَيَقُولُ : يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، أَنَا لَمْ أَسْتَعْمِلْ عُمَّالَكُمْ ، أَوْ قَالَ : عُمَّالي ، لِيَضْرِبُوا أَبْشَارَكُمْ ، وَلاَ لِيَأْخُذُوا مِنْ أَمْوَالِ كُمْ، وَلاَ مِنْ أَعْرَاضِكُمْ، وَلَكِنْ إِنَّمَا أَسْتَعْمِلُهُمْ عَلَيْكُمْ لَيحجزوا بَيْنَكُمْ وَلْيَقْسِمُوا فِيئَكُمْ، فَمَنْ كَانَ لَهُ مَظْلَمَةٌ عِنْدَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فَلْيَقُمْ ، قَالَ : فَمَا قَامَ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ غَيْرُ رَجُلٍ وَاحِدٍ [47]، فقَالَ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، عَامِلُكَ ضَرَبَنِي مِئَةَ سَوْطٍ، قَالَ: قَمْ فَاسْتَقِدَّ مِنْهُ ، فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، إِنَّكَ إِنْ تَفْتَحْ هَذَا عَلَى عُمَّالِكَ يَكُونُ سُنَّةٌ يُسْتَنُّ بِهَا بَعْدَكَ ، فَقَالَ: أَنَا لاَ أَقِيدُ مِنْهُ وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَقِيدُ مِنْ نَفْسِهِ ، قَالَ عَمْرٌو : دَعْنَا فَلْنُرْضِهِ ، قَالَ : فَأَرْضَوْهُ، قَالَ : فَافْتَدَوْا مِنْهُ بِمَائَتِي دِينَارٍ ، كُلُّ سَوْطٍ بِدِينَارَيْنِ[48]. وعن القاسم قَالَ: كان عمر إِذَا بعث عماله قَالَ : «إني لم أبعثكم جبابرة ولكن بعثتكم أئمة، فلا تضربوا المسلمين فتذلوهم, ولا تحمدوهم فتفتنونهم , ولا تمنعوهم فتظلموهم , وأدر لقحة المسلمين »[49]. وكذلك مراقبة الولاة في إنفاقهم للأموال ولقد نبه الفقهاء بأن على الولاة إنفاق الأموال في مصالح المسلمين وع دم تجميدها، إذ إن تجميد الأموال التي أخذت بحقها وعدم صرفها في مصالح المسلمين يوازي الظلم في جمعها، فعدوا التجميد للأموال العامة من باب الظلم والتقصير من جانب الولاة وقد كانت الأمصار والولايات أحق بأموالها وجباياتها من غيرها، فكان الولاة لا يعملون على ترحيل الأموال عن مناطقهم إلى العاصمة في المدينة أو الكوفة فيما بعد، إلا بعد أن يسدوا حاجة ولاياتهم من النفقات[50]. إن الإسلام هو الدين الذي اختاره الله دين آخر خير أمة أخرجت للناس ، يؤمن النفس، ويحافظ عليها ، ويعصمها من التعدي على غيرها ، ويحفظ حقها من التعدي عليها بغير حق ، ومن خلال أطمأنان النفوس تطمئن الحالة الإقتصادية ، وكلما زادت المشكلات ، والنزاعات ضعفت الحالة الإقتصادية. قال الماوردي: «أمن عام تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف، فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة وقد قال بعض الحكماء: العدل أقوى جيش والأمن أه ئ عيش؛ لِأَنَّ الْخَوْفَ يَقْبِضُ النَّاسَ عَنْ مَصَالِحِهِم، وَيَحْجِزُهُمْ عَنْ تَصَرُّفِهِمْ ، وَيَكُفُّهُمْ عَنْ أَسْبَابِ الْمَوَادِّ الَّتِي بِهَا قِوَامُ أَوَدِ هِمْ وَانْتِظَامُ جُمْلَتِهِمْ ».[51] وقال بعضهم : «الدول إذا افتتحت بالعدل امتدت آمادها وثبت أعمادها »[52].

«وقال بعض الحكماء » لا يكون العمران حيث يجور السلطان »[53]. وقيل: «إذا ملك العادل زال الروع وأفرخ وإذا ملك الظالم عشش الشر وفرخ »[54]. وقيل: «إذا نطق العدل في دار الإمارة فلها البشرى بالعز والعمارة »[55]. وقيل: «والرعية في تباين أوصافها كنبت الأرض فمنه الطيب المثمر ومنه الخبيث القاتل فمن كان منه طيبا فإنه لا تزكي أصوله في أرضه ولا تنمى فروعه إذا جاوره الخبيث فيها لان الخبيث يسبق إلى ما دونه في القرار فيشربها ويكثف فروعه في الفضاء فلا يصل إليه حظه من النسيم فإذا أصلحت الأرض فأسدها وأخرج ما فيها من النبت الخبيث انتعش نبتها الطيب وقوى أصله ونما فرعه وطاب ثمره وكذلك الرعية لما جاور الخبيث طيبها افتقرت ضرورة إلى ملك يصلح فاسدها ويقمع صائلها ويكسر شوكة أهل التعدي عليها لتنتعش أحوالها وتزكي أموالها ويكثر خيرها وتصلح أمورها »[56]، وقيل إن هناك أعتبارين: «أحدهما في الدين فقد قالوا الناس على دين الملك فإن صلح منه بالعدل تعدى الرعية فلزموا قوانينه انفرادا ومخالفة وإن فسدت منه بالجور فشي فيهم ضرره كذلك، والثاني في الدنيا فإن بصلاحه تفتح فيها بركات الأرض والسماء وبفساده يظهر نقيض ذلك برا وبحرا، قال الله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[57] وقال تعالى: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ ﴾[58]»[59].

الخاتمة والنتائج

1. إن ديوان المظالم هو أحد الأنظمة الإدارية الإسلامية الأصيلة المنبثقة عن نظام الخلافة التي هي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا.
2. إن ديوان المظالم شبيه بنظام القضاء الإداري في أيامنا هذه إلاّ أن نطاقها أوسع مدى فهو يختص بالقضاء والتنفيذ معا.
3. إنه قد استلزمت من زيادة المظالم بين الناس وتجاهرهم بالتغالب إيجاد نظام يردع الظالمين وينصف المغلوبين فنشأ ديوان المظالم واستقل بذاته كولاية متميزة عن القضاء ومكملة له، وهكذا خصص ولاة لهذا النوع من التقاضي وكان يقوم عليه بعد الخلفاء ، والأمراء أصحاب الولايات العامة كوزراء التفويض وأمراء الأقاليم، أما من ليست له ولاية عامة فلا يملك التصدي لنظر المظالم إلا بتقليد خاص من ولي الأمر.

4. إنصاف المظلومين «التظالم»، حيث يدعي أحد على آخر أنه ظلمه ويريد حقه منه، ودور والي المظالم أن ينصف أحدهما من الآخر، فإذا كان المتظالمان في رتبة واحدة كان القضاء العادي كفيلا بإنصاف أحدهما من الآخر، أما إذا كان أحد الطرفين أعلى شأنا وأقوى يدا من الآخر كأن يكون من الولاة مثلا والآخر من العامة احتيج لديوان المظالم فيها لقوة والي المظالم ورهبته.
5. إن ديوان المظالم ولاية عادلة هدفها إقامة العدل وإشاعته وكف الظلم ومحاربته وتستمد قوتها وقدرتها على تحقيق الهدف منها من متوليها وهو أمير المؤمنين، أو نائبه، أو من يفوضه في القيام بذلك، وعندما تعود مثل هذه الولايات لمزاولة أعمالها على الوصف المذكور يعم العدل ، ويرتفع الظلم ، ويسود الأمن والسلام للمجتمع ، مما ينتج عن ذلك قوة إقتصادية كبيرة في ظل مجتمع آمن، ومتحابب.
6. يغلب على عمل والي المظالم النظر في أعمال الولاة ورجال الدولة في تعام لهم مع عامة الناس ؛ لأنهم الطرف الأقوى، وليس هذا قاصرا على الظلامات الشخصية التي تكون من الوالي إزاء أحد الرعية، ولكن أيضا في حالة ما إذا تجاوز الوالي الأحكام والأنظمة المرعية وانتقل إلى بدل منها بغير مسوغ مقبول، فإن على والي المظالم أن يرده عن ذلك ويبطل تصرفه بحيث لا يترتب عليه أثر، وذلك أن الأمير أو الوالي ليس مطلق التصرف فيما يأتي ويذر بل عليه أن يتقيد بأحكام الشريعة ويخضع لها.
7. إن ديوان المظالم هو المؤسسة العليا للدولة التي تراقب العملية الإقتصادية بجميع مفاصلها، فهي من جانب تعطي معنى الحرية الإقتصادية و عدم ممارسة الظلم لبعض الحكام من خلال تمكنهم على الموارد وأستغلالها، وكذلك اطمئنان المجتمع من ممارسة الحرية في عملية النشاط الإقتصادي، وممارسة أهل الأعمال المختلفة أعمالهم وهم في راحة بال تامة من الخوف ، والتعدي من أي قو ة كانت سواء من الولاة ، أو من أهل الثراء، ومن جانب آخر إن ولاية المظالم يشكل القوى التشريعية ، والتنفيذية الضاربة للمعتدين الذين يمارسون المحرمات في عملية النشاط الإقتصادي اذا لم تستطع الجهات المختصة ردعهم، للمحافظة على وحدة المجتمع ورصانته حتى يتحقق من خلال ذلك الرفاه الإقتصادي.

8. إن ولي الأمر المتمثل بشخص الخليفة هو القدوة الحسنة للدولة المتمثلة بالسلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والتي تحافظ على أمن المجتمع في جميع المفاصل الحياتية ، فمن خلال إحقاق الحق من قبل الملك ، يحق الحق من جميع الهيكلية التنظيمية لمؤسسة الدولة، والتي من خلالها يتم خدمة المجتمع، ويعم الخير العميم؛ لأن هذا قد وافق ما أمر به المولى العلي القدير ﷻ من وضع الحق في نصابه المحدد له ، وبعكس ذلك هو الباطل المخالف لسنة الله ﷻ، فيعم البلاء، والفقر، والحاجة.
9. إن الإقتصاد يؤثر تأثيرا بالغا على الأوضاع الإجتماعية ، والسياسية لكل أمة ، ويختلف هذا التأثير بأختلاف أزدهار الإقتصاد وإنكماشه ، فإن كان الإقتصاد مزدهرا ، فإنه يؤثر تأثيرا إيجابيا على الناحيتين: الإجتماعية، والسياسية، ويظهر هذا التأثير من خلال رفع المستوى الصحي ، والتعليمي ، والعمراني ، والدفاعي للدول ، من خلال هذا نعلم بأن الإقتصاد أساس في بناء الأمة ، وفضلا عن كونه عاملا محركا في تأريخ الأمة حاضرا ، ومستقبلا، ومن خلال ذلك لا يخفى دور ديوان المظالم في الأستقرار الإقتصادي ،مما يؤدي دوره بالمحافظة على الأستقرار الأجتماعي ، والسياسي للدولة ، وذلك بالمراقبة الدقيقة لجميع مفاصل الدولة ، ومن ضمنها الجا نب الإقتصادي ، وهذا الجانب يشكل العصب الحيوي للحياة البشرية ، فدور ديوان المظالم رقابي ، وتنفيذي ، وتنموي للدولة.
10. إن أستقلال الأمة، وأستقرارها مرهونان بإقتصادها، فإذا كان الإقتصاد قويا عاشت الأمة مستقلة، ومستقرة في نفس الوقت ، وحافظت على سيادتها من طمع الطامعين، وأما اذا كان إقتصادها هزيلا ، فإن أستقرارها ، وسيادتها تتعرضان لمخاطر داخلية ، وخارجية ، فأما المخاطر الداخلية فتكمن في الأنقلابات التي يقوم بها الأنتهازيون الذين يتخذون من الأوضاع الإقتصادية السيئة فرصة سانحة لتحقيق مآربهم ، وأما المخاطر الخارجية فتتمثل في أطماع الدول المحتلة على الموارد الخاصة للدولة ، وفي نفس الوقت مستغلة مشاكلها الإقتصادية بسبب الديون الكبيرة ، ومن هنا تبرز أهمية ديوان المظالم في سد هذين البابين ومراقبة الخلل عن كثب ، ومعالجته بالحلول الواقعية المؤثرة؛ لأنه سلطة عليه في مراقبة ، ومعالجة مواطن الخلل، فمن خلال المعالجة الداخلية لهيكلية الدولة ، يتحقق الأستقرار الداخلي، والخارجي.

الهوامش

[1] ينظر: الفصول في الأصول، لأحمد بن علي الرازي الجصاص (ت370هـ)، تحقيق: د.عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1994م: 281/4.

[2] الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لأبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (ت 926 هـ)، تحقيق: د.مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ: 73.

[3] التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (ت816 هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ: 186.

[4] الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (ت450هـ)، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1405هـ/1985م: 86، والأحكام السلطانية، للقاضي الإمام أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء (ت458هـ): 46، ومآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن علي القلقشندي (ت821هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، الطبعة الثانية، 1985م: 38/1، والحسبة في الإسلام، لأبي العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن مجد الدين أبى البركات عبد السلام بن تيمية (ت728هـ)، حققه: وعلق عليه علي بن نايف الشحود: 16.

[5] ينظر الأحكام السلطانية للماوردي : 87، وينظر الأحكام السلطانية للفراء : 47، وينظر المنهج المسلوك في سياسة الملوك، لعبد الرحمن بن عبد الله بن نصر بن عبد الرحمن الشيزري (ت590هـ)، تحقيق : علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار، الزرقاء، 1407هـ/1987م: 563.

[6] الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني (ت356هـ)، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر ، بيروت، الطبعة الثانية: 288/17.

[7] شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تقي الدين محمد بن أحمد بن علي الفاسي المكي المالكي (ت 831 هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م: 214/3.

[8] الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام،لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت581هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م: 47/2، وثمار القلوب في المضاف والمنسوب، لأبي منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (ت429هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، 1965م: 141.

[9] الأغاني: 292/17، ولسان الميزان، للامام الحافظ شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1390هـ/1971م: 409/4.

[10] ينظر: نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدراية، لعبد الحي الكتاني، دار الكتاب العربي، بيروت: 266/1.

[11] الجامع الصحيح المختصر،لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت256هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغ ادار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م: 832/2، رقم الحديث 2232.

[12] اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي (ت بعد 880هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م: 467/6، والتمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى، مؤسسة القرطبه : 409/17، وينظر المجموع شرح المهذب، لابي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الفكر، بيروت: 246/15.

[13] محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ليوسف بن حسن بن عبد الهادي المبرد (ت909هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن، عمادة البحث

العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية– المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م: 521/2.

[14] المرجع السابق: 2 /522– 523.

[15] الموسوعة الفقهية الكويتية صادرة عن وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، مطابع دار الصفوة، مصر، الطبعة الأولى، ودار السلاسل الكويت، الطبعة الثانية من 1404هـ/1427هـ: 38/ 129.

[16] أحكام القرآن، لمحمد بن عبد الله الأندلسي (ابن العربي) (ت453هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان: 69/3.

[17] تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الاماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت571هـ)، دراسة وتحقيق : علي شيري، دار الفكر، بيروت – لبنان : 220/29.

[18] ينظر الحسبة: 38.

[19] القارِصة: اسم فاعِل من القَرصْ بالأصابع . النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجز ري (ت606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/1979م: 40/4.

[20] القامِصة: النافِرة الضارِبة برجْلَيها. النهاية في غريب الحديث: 4/ 108.

[21] الوقص: كسر العنق. غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت224هـ)، تحقيق : د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1396هـ: 96/1.

[22] الأحكام السلطانية للماوردي: 87/1.

[23] الأحكام السلطانية للماوردي: 87/1.

[24] الأحكام السلطانية للماوردي: 87/1، والأحكام السلطانية للفراء: 47.

[25] سورة البقرة: الآية 275.

[26] المنهج المسلوك في سياسة الملوك: 566–570.

[27] الأحكام السلطانية للماوردي : 86/1، والأحكام السلطانية للفراء : 46–47، وينظر الغدير، لعبد الحسين أحمد الأميني النجفي، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، الطبعة الرابعة، 1397هـ/1977م: 299/11.

[28] مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (ت732هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت– لبنان، الطبعة الرابعة: 222/1.

[29] تحرير السلوك في تدبير الملوك، محمد بن عبد الوهاب بن عبد اللطيف بن علي بن عبد الكافي السنباطي القاهري ويكنى أب ا الفضل ويلقب بالكاتب الأعرج (ت925هـ)، (مخطوط موجود في دار الكتب بآيا صوفيا): 23.

[30] المرجع السابق: 23– 24، وينظرشرح صحيح البخارى، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي (ت449هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبرا، مكتبة الرشد، السعودية –الرياض، الطبعة الثانية، 1423هـ/ 2003م: 332/5، وينظر تاريخ مدينة دمشق: 393/21.

[31] المرجع نفسه: 24.

[32] تاريخ الامم والملوك، لأبى جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، راجعه وصححه وضبطه نخبة من العلماء الاجلاء، مطبعة بريلب ، مدينة ليدن ، 1879م: 6/ 337، ونثر الدر، لأبي سعد منصور بن الحسين الآبي، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعةالأولى، 1424هـ/2004م: 59/3.

[33] مكارم الأخلاق، لعبد الله بن محمد أبو بكر القرشي (ت281هـ)، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة، 1411هـ/1990م: 138.

[34] الأحكام السلطانية للماوردي: 89– 92، والأحكام السلطانية للفراء: 47 –48.

[35] الأحكام السلطانية للماوردي: 93–94، والأحكام السلطانية للفراء: 193.

[36] الأحكام السلطانية للماوردي : 271/1، والأحكام السلطانية للفراء : 193، والذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، 1994م: 10/48- 49.

[37] ينظر: الحاوى الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردى (ت450هـ)، دار الفكر، بيروت: 1322/8، وينظر تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت450هـ)، تحقيق: محي هلال السرحان وحسن الساعاتي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م: 155-156، وينظر الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان: 485.

[38] الأحكام السلطانية للماوري: 89/1، والأحكام السلطانية للفراء: 47-48، وينظر الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (ت751هـ)، تحقيق: د.محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة: 344.

[39] الأحكام السلطانية للماوردي: 95.

[40] المرجع نفسه: 95.

[41] المرجع نفسه: 100، والأحكام السلطانية للفراء: 54.

[42] الأحكام السلطانية للماوردي: 96، والأحكام السلطانية للفراء: 51.

[43] ينظر الأحكام السلطانية للماوردي: 93، وينظر: الذخيرة: 48/10، وينظر أثر الإيمان في إشاعة الاطمئنان، وهو بحث بقلم د.محمد بن سعد الشويعر، مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، معها ملحق بتراجم الأعلام والأمكنة: 191/17.

[44] البداية والنهاية، لأبي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، حققه ودقق اصوله وعلق حواشيه: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، 1408هـ / 1988م، طبعة جديدة محققة: 172/5.

[45] ينظر الموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة بالأنظمة المعمول بهافي المملكة العربية السعودية، لسعود بن عبد العالي البارودي العتيبي عضو هيئة التحقيق والإدعاء العام، فرع منطقة الرياض، الطبعة الثانية ، 1427هـ، مصصحة ومضاف لها بعض المصطلحات: 524، وينظر حقوق الإنسان فى الإسلام، لعماد حسن أبوالعينين: 281.

[46] الموسوعة الفقهية: 130/38.

[47] ولم أجد في الروايات المكان الخاص لهذا الرجل ولكن ذكر بالأطلاق.

[48] إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري (ت840هـ)، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م: 64/5.

[49] الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت182هـ)، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1382هـ: 115.

[50] ينظر الأموال، لأبي جعفر بن نصر الداوودي (ت302هـ)، دراسة وتحقيق مركز الدراسات الفقهية والإقتصادية، د .محمد أحمد سراج ود.علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة– مصر: 19.

[51] أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت450هـ)، حققه وعلق عليه : مصطفى عبد القادر عطا، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت– لبنان: 102.

[52] تهذيب الرياسة وترتيب السياسة لأبي عبد الله القلعي (ت630هـ)، تحقيق : إبراهيم يوسف، مصطفى عجو، مكتبة المنار، الأردن– الزرقاء، الطبعة الأولى: 101.

[53] المرجع نفسه: 192.

[54] المرجع نفسه: 192.

[55] المرجع نفسه: 192.

[56] المنهج المسلوك في سياسة الملوك: 166.

[57] سورة الأعراف: الآية 96.

[58] سورة الروم: الآية 41.

(59) بدائع السلك في طبائع الملك ، لأبي عبد الله محمد بن علي بن محمد الاصبحي الاندلسي شمس الدين الغرناطي ابن الأزرق (ت896هـ)، تحقيق: د.علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، الطبعة الأولى: 86/1.

المراجع والمصادر

1. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري (ت840هـ)، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م.
2. أثر الإيمان في إشاعة الاطمئنان، وهو بحث بقلم د .محمد بن سعد الشويعر، مجلة البحوث الإسلامية ، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، معها ملحق بتراجم الأعلام والأمكنة.
3. الأحكام السلطانية، للقاضي الإمام أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء (ت458هـ).
4. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأ بي الحسن علي بن محمد بن حب يب البصري البغدادي الماوردي (ت450هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/1985م.
5. أحكام القرآن، لمحمد بن عبد الله الأندلسي (ابن العربي) (ت453هـ.)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
6. أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت450هـ)، حققه وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت– لبنان.
7. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية بيروت– لبنان.
8. الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني (ت356هـ)، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر ، بيروت، الطبعة الثانية.
9. الأموال، لأبي جعفر بن نصر الداوودي (ت302هـ)، دراسة وتحقيق : مركز الدراسات الفقهية والإقتصادية، د.محمد أحمد سراج ود.علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة– مصر.

10. بدائع السلك في طبائع الملك، لأبي عبد الله محمد بن علي بن محمد الاصبحي الاندلسي، شمس الدين الغرناطي ابن الأزرق (ت896هـ)، تحقيق: د.علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، الطبعة الأولى.

11. البداية والنهاية، لأبي الفداء اسماعيل بن كثيرالدمشقي (ت774هـ)، حققه ودقق اصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، 1408هـ/ 1988م، طبعة جديدة محققة.

12. تاريخ الأمم والملوك، لأبى جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، راجعه وصححه وضبطه تخبة من العلماء الاجلاء، مطبعة بريلب، مدينة ليدن، 1879م.

13. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الاماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت571هـ)، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت- لبنان.

14. تحرير السلوك في تدبير الملوك، محمد بن عبد الوهاب بن عبد اللطيف بن علي بن عبد الكافي السنباطي القاهري ويكنى أبا الفضل ويلقب بالكاتب الأعرج (ت925هـ)، (مخطوط موجود في دار الكتب بآيا صوفيا).

15. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، لأبي ا لحسن علي بن محمد الماوردي (ت450هـ)، تحقيق : محي هلال السرحان وحسن الساعاتي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م.

16. التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (ت816 هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ.

17. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت463هـ)، تحقيق : مصطفى بن أحم د العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى، مؤسسة قرطبة.

18. تهذيب الرياسة وترتيب السياسة لأبي عبد الله القلعي (ت630هـ)، تحقيق : إبراهيم يوسف ، مصطفى عجو، مكتبة المنار، الزرقاء- الأردن، الطبعة الأولى.

19. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، لأبي منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (ت429هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، 1965م.

20. الجامع الصحيح المختصر، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت256هـ)، تحقيق : د.مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير، اليمامة ، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ / 1987م.
21. الحاوى الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردى (ت450 هـ)، دار الفكر، بيروت.
22. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لأبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (ت926هـ)، تحقيق: د.مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ.
23. الحسبة في الإسلام، لأبي العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن مجد الدين أبى البركات عبد السلام بن تيمية (ت728هـ)، حققه وعلق عليه: علي بن نايف الشحود.
24. حقوق الإنسان فى الإسلام، لعماد حسن أبو العينين.
25. الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت182هـ)، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1382هـ.
26. الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، تحقيق : محمد حجي، دار الغرب، بيروت، 1994م، 10/48– 49.
27. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت581هـ)، تحقيق : عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000.
28. شرح صحيح البخارى، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي (ت449هـ)، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبرا، مكتبة الرشد ، السعودية– الرياض، الطبعة الثانية، 1423هـ/ 2003م.
29. شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تقي الدين محمد بن أحمد بن علي الفاسي المكي المالكي (ت831هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م.
30. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (ت751هـ)، تحقيق: د.محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة.
31. الغدير، لعبد الحسين أحمد الأميني النجفي، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، الطبعة الرابعة، 1397هـ/1977م.

32. غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت224هـ)، تحقيق: د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
33. الفصول في الأصول، لأحمد بن علي الرازي الجصاص (ت370هـ)، تحقيق: د.عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية 1414هـ/1994م.
34. اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي (ت بعد 880هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م.
35. لسان الميزان، للامام الحافظ شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1390هـ/ 1971م.
36. مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبد الله القلقشندي (ت821هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، الطبعة الثانية، 1985م.
37. المجموع شرح المهذب، لابي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الفكر، بيروت.
38. محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ليوسف بن حسن بن عبد الهادي المبرد (ت909هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م.
39. مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (ت732هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة.
40. مكارم الأخلاق، لعبد الله بن محمد أبو بكر القرشي (ت281هـ)، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة، 1411هـ/1990م.
41. المنهج المسلوك في سياسة الملوك، لعبد الرحمن بن عبد الله بن نصر بن عبد الرحمن الشيزري (ت590هـ)، تحقيق: علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار، الزرقاء، 1407هـ/1987م.
42. الموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة بالأنظمة المعمول بها في المملكة العربية السعودية، لسعود بن عبد العالي البارودي العتيبي عضو هيئة التحقيق والإدعاء العام، فرع منطقة الرياض، الطبعة الثانية، 1427هـ، مصصحة ومضاف لها بعض المصطلحات.

43. الموسوعة الفقهية الكويتية صادرة عن وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، مطابع دار الصفوة، مصر، الطبعة الأولى، ودار السلاسل الكويت، الطبعة الثانية من 1404هـ/ 1427هـ.

44. نثر الدر، لأبي سعد منصور بن الحسين الآبي، تحقيق : خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2004م.

45. نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدراية، لعبد الحي الكتاني، دار الكتاب العربي، بيروت.

46. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/ 1979م.

المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية

د.بشير جمعة عبد الجبار
قانون دولي

د.رسول حسين علي
علاقات دولية

كلية القانون- الفلوجة/ جامعة الأنبار

مقدمة

ان دراسة المسؤولية تحض ى باهتمام كبير في كل الأنظمة القانونية ،حيث يرجع ذلك إلى ما تقرره من ضمانات تكفل احترام الواجبات وتنفيذ الالتزاما ت التي يفرضها النظام القانوني على أشخاصه وما ترتبه من جزاءات على مخالفة هذه الواجبات . ان المسؤولية في حقيقة الأمر تأخذ مكانا بارزا في النظام القانوني الدولي ، وترجع أهميتها إلى الاعتبارات القانونية التي تجعل من استقرار وا حترام قواعد المسؤولية الدولية ضمانا لاحترام الدول لالتزاماتها الدولية، وهو ما يضفي في النهاية إلى استقرار العلاقات بين أعضاء المجتمع الدولي.

لقد عرفت المسؤولية الدولية في القانون الدولي بأنها «الالتزام الذي يفرضه هذا القانون على الدولة أو شخص أخر من أشخاصه يخالف التزاماته الدولية،بتعويض ما ينجم عن ذلك من ضرر بالغير»[1].

حيث إنَّ المسؤولية الدولية تقوم أساسًا عندما يرتكب شخص من أشخاص القانون الدولي عملا غير مشروع وفقا للقانون الدولي، ومن ثُمَّ يحق للطرف المضرور أنْ يقيم دعوى المسؤولية. فقد كانت المسؤولية الدولية حكرًا عَلَى الدول؛ لأَنَّهَا كانت الشخص الوحيد للقانون الدولي. الا ان التطورات الَّتِي طرأت عَلَى المجتمع الدولي والعلاقات الدولية أوجدت أشخاصا آخرين بدأ القانون الدولي مخاطبتهم، ومنها : المنظمات الدولية الَّتِي مسؤوليتها الدولية هي محور هذا البحث . إنَّ القانون الدولي وقواعده العامة لا تنظم المسؤولية الدولية ما لم تكتسب المنظمة الدولية الشخصية القانونية الَّتِي يترتب عليها ان تكون للمنظمة أهلية لإبرام التصرفات وتحمل الالتزامات، فمن يملك التصرف يقع عَلَيْهِ عبء المسؤولية . ان المسؤولية فِي حقيقة الأمر تدو ر وجودا وعدما مع ثبوت الشخصية القانونية الدولية، وتعدُّ مظهرا من مظاهرها . ونظرا لتزايد عدد المنظمات الدولية، وتنوع أهدافها وأغراضها، وامتداد أعمالها ليشمل مناطق عديدة، نجد أنَّ لهذا الموضوع أهمية فِي بحثه، لمعرفة مدى مسؤولية هذه المنظمات عن التصرفات الَّتِي تصدر عنها (أجهزة، أو موظفين عاملين فيها).

لقد قررت لجنة القانون الدولي فِي دورتها الثانية والخمسون فِي عام 2000 أدراج موضوع مسؤولية المنظمات الدولية فِي برنامجها الطويل الأمد، حيث طلبت الجمعية العامة فِي الفقرة الثامنة من القرار 82/56 والمؤرخ فِي 12 ك1 2001 أن تبدأ اللجنة أعمالها بشأن

موضوع المسؤولية للمنظمات الدولية وفي جلستها المنعقدة فِي 8 أيار 2002 أدرج الموضوع فِي برنامج عملها، حيث ان الفريق المعني بدراستها قدم تقريره الَّذِي جاء فيه : ان اللجنة استخدمت مصطلح المسؤولية فِي المواد المتعلقة بمسؤولية الدول عن الأفعال غير المشروعة دوليا، ويجب ان يفترض ان مَعْنَى المسؤولية فِي الموضوع الجديد يشمل عَلَى الأقل المفهوم نفسه. وفي عام 2003 فِي الدورة الخامسة والخمسين للجنة القانون الدولي صدر التقرير الأَوَّل للمقرر الخاص للجنة الَّذِي تبنى مسو دة لثلاث مواد تتعلق بالمبادئ العامة بالنسبة لمسؤولية المنظمات الدولية، وما زالت اللجنة مستمرة في دراسة الموضوع(2).

فقد قسم البحث عَلَى ثلاثة مباحث : تناول الأَوَّل منها : ماهية الشخصية القانونية للمنظمة الدولية، وبثلاثة مطالب، بحث الأَوَّل : فِي ثبوت الشخصية القانونية، وَالثَّانِي بحث فِي: طبيعة هذه الشخصية، اما الثالث فكان لبحث : ان المسؤولية تعد مظهرا من مظاهر الشخصية.

اما المَبْحَث الثَّانِي فقد بحث فِي : ماهية المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية، وفي ثلاثة مطالب : بحث الأَوَّل فِي أنواع ونطاق المسؤولية، وَالثَّانِي : فِي دور محكمة العدل الدولية فِي ثبوت مسؤولية المنظمة الدولية، اما الثالث فقد كان فِي: الأساس الَّذِي تقوم عليها مسؤولية المنظمة الدولية.

اما المَبْحَث الثالث، فقد تناول قواعد وأحكام المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية، وفي ثلاثة مطالب: بحث الأَوَّل فِي الشرط الأَوَّل، أركان مسؤولية المنظمة الدولية اما الثَّانِي فقد بحث مسؤولية المنظمة الدولية اتجاه الغير اما الثالث فقد تناول الآثار المترتبة على مسؤولية المنظمة الدولية.

وختم البحث بخاتمة تضمنت عددا من الاستنتاجات والتوصيات. ومن الله التوفيق.

المَبْحَث الأَوَّل
الشخصية القانونية للمنظمة الدولية

ان فكرة المسؤولية الدولية ترتبط ارتباطا كاملا بالشخصية القانونية الدولية، وَلذَلِكَ لا بُدَّ أولا من إثبات شخصية المنظمة الدولية، وبيان طبيعتها، ومن ثُمَّ بيان ان المسؤولية تعد مظهرا من مظاهر الشخصية القانونية.

ان هذه الم سائل الثلاث سيتم بحثها فِي المطالب الثلاثة الَّتِي تضمنها هذا المَبْحَث:

المطلب الأَوَّل: ثبوت الشخصية القانونية للمنظمة الدولية.

المطلب الثَّانِي: طبيعة الشخصية القانونية للمنظمة الدولية.

المطلب الثالث: المسؤولية الدولية مظهر من مظاهر الشخصية القانونية للمنظمة الدولية.

المطلب الأَوَّل- ثبوت الشخصية القانونية للمنظمة الدولية:

عرفت المنظمة الدولية بأنها : «الكيان الدائم الذي تقوم الدول بإنشائه من اجل تحقيق أهداف مشتركة يلزم لبلوغها منح هذا الكيان إرادة ذاتية مستقلة ». ومن خلال هذا التعريف يتضح ان ما يلزم لو جود المنظمة الدولية هو الإرادة الذاتية ، ذلك لان ما تقوم به أجهزة هذه المنظمة من تصرفات وما يصدر عنها من أعمال قانونية مختلفة لا تنصرف أثارها إلى الدول الأعضاء كل على حدة بل إلى المنظمة ذاتها . ونتيجة لوجود الصلاحيات التي تتمتع بها أجهزة المنظمة وموظفيها أصبح من المتفق عليه ان تتمتع المنظمة الدولية بالشخصية القانونية[3].

ان الشخصية القانونية هي الصفة التي تكتسبها وحدة معينة في علاقاتها مع نظام قانوني معين يخاط بقواعده. حيث ان لكل نظام قانوني أشخاصه ، وان هذا النظام هو الذي يحدد المقدمات والمتطلبات الواجب توافوها في شخص لكي يكتسب الشخصية المعنوية . ان كل نظام قانوني يتضمن أشخاص قانونية مختلفة، ولا يمكن ان تعد بعضها أشخاصا قانونية رئيسية وأخرى ثانوية.حيث ان هناك صفات عامة أساسية يجب توافرها في كل شخص ووفقا لشروط كل نظام قانوني لكي تكون له قابلية اكتساب الحقوق وتح مل الالتزامات[4]. والسؤال الذي يثار في هذا الإطار هل تعد المنظمة الدولية بهذا الوصف شخصا من أشخاص القانون الدولي.

لقد مرَّ القانون الدولي بمراحل تطور منذ نشأته، فكان هناك المذهب التقليدي الَّذِي لا يرى غير الدول أشخاصا للقانون الدولي، وهذا المذهب كان متأثرا بظهور الدولة القومية فِي أوربا في القرن السابع عشر الميلادي، فعرف القانون الدولي بأنه: مجموعة من القواعد القانونية الَّتِي تُعنى بحقوق وواجبات الدول . ثُمَّ جاء المذهب الموضوعي، الَّذِي يعد نقيضا للمذهب التقليدي؛ حيث لا يرى هذا المذهب سوى الأفراد أشخاصا للقانون الدولي أو الداخلي. ان هذا المذهب ينكر الشخصية المعنوية، ولا يعترف بِهَا حَتَّى عَلَى الدول، فكيف يعترف للمنظمة الدولية بالشخصية القانونية.

ان ما يُؤخذ عَلَى هذين المذهبين إنهما ابتعدا عن واقع بنيان المجتمع الدولي، إذْ ان المجتمع الدولي ليس مؤلفا من الأفراد كما يقول أصحاب المذهب الموضوعي، ومن جهة أُخرى فالدولة ليست الشخص الوحيد في المجتمع الدولي؛ فالمجتمع الدولي بدأ يضم أشخاصا أخرى غير الدول، منها : المنظمات الدولية. وظهرت أخيرا الاتجاهات الحديثة في تعريف القانون الدولي الذي ترى بان الدولة هي الشخص ال رئيس للقانون الدولي، الا إنها ليست الوحيدة، وكان للمنظمة الدولية نصيب من هذه التعريفات، فعدَّت شخصا من أشخاص القانون الدولي[5].

لقد ثار خلاف فقهي حول الشخصية القانونية للمنظمة الدولية، حيث يرى الاتجاه الأَوَّل بعدم تمتع المنظمة الدولية بالشخصية القانونية، ويعترف فريق منهم بالشخصية القانونية للدولة، ويرون ان الدولة وحدها هي الَّتِي تتمتع بالشخصية القانونية، الا أنهم ينكرونها عَلَى المنظمة الدولية، عَلَى أساس ان المنظمة الدولية هي عبارة عن علاقة قانونية، وأنها تتمتع بالأهلية القانونية فِي المحيط الدولي، وهذا لا يعني تمتعها بالشخصية القانونية. فقد برر أصحاب هذا الرأي ذَلِكَ عَلَى ان الدولة سابقة بالوجود عَلَى القانون الدولي، الَّذِي لا يمكن ان يغير فِي هذه الشخصية إذَا ثب تت للدولة بوجودها . فِي حين ان المنظمة الدولية تستمد وجودها من نص فِي القانون تتفق عَلَيْهِ جماعة الدول، فوجودها مرتبط بهذا النص، وتخضع لإرادة هذه الجماعة.

اما الرأي الثَّانِي فيرى تمتع المنظمة بالشخصية الدولية، حيث يرى أصحاب هذا الرأي ان المنظمة الدولية تتمتع بالشخصية القانونية بمجرد ان تتكامل العناصر الَّتِي حددها القانون الدولي فِي تكوين الم نظمة الدولية، حيث يبررون ذَلِكَ عَلَى أساس ان كان القانون

الدولي قد اعترف للدولة بالشخصية القانونية الدولية، وهي ظاهرة سياسية واجتماعية من ناحية، وهي ظاهرة قانونية من ناحية أخرى. فمتى ما ثبتت هذه الظاهرة لغير الدول فإنها أيضا تتمتع بالشخصية القانونية الدول ية. حيث ان الظاهرة القانونية متوفرة فِي المنظمة الدولية بموجب أحكام المعاهدات الدولية المنشئة لها، عَلَى أساس ان العمل التأسيسي يعبر عن إرادة الدول فِي إنشاء المنظمة، ومنحها الشخصية القانونية.

حيث يؤكد الكثير فكرة ثبوت الشخصية القانونية للمنظمة عَلَى أساس ان المنظمة الدولية ما هي الا تجمع لعدد من الدول، وبما ان الدول تتمتع بالشخصية القانونية فان تجمعها يعني تجمع لعدد من الشخصيات الدولية فِي شخصية واحدة، وهو أمر يقوي شخصية المنظمة ولا يلغيها أو يضعفها[6].

وعلى الرغم من هذا الخلاف فقد حسم الرأي الاستشاري لم حكمة العدل الدولية الَّذِي أصدرته عام 1949 فِي مسالة قتل وسيط الأمم المتحدة برنا دوت إِلَى فلسطين، فقد أكدت وبشكل قاطع تمتع المنظمة الدولية بالشخصية القانونية وأوضحت بان الدول ليست وحدها شخص القانون الدولي العام، وَإِنَّمَا الهيئات الَّتِي نشأت نتيجة لتطورات الظروف الدولية يمكن اعتبارها أشخاصا قانونية من طبيعة خاصة متميزة عن طبيعة الدول تتمتع بأهلية قانونية خاصة تتناسب فِي اتساع مجالها أو طبيعتها مع الأهداف الَّتِي أنشئت المنظمة من أجلها، وبناءا عَلَى هذا فقد أمنت محكمة العدل الدولية بان منظمة الأمم المتحدة هي شخص من أشخاص القانون الدولي[7].

المطلب الثَّانِي- الطبيعة القانونية لشخصية المنظمات الدولية:

بداية لابد من التمييز بين أهلية المنظمة الدولية والشخصية القانونية ، حيث انه من المعلوم ان الأهلية تقرر للشخص القانوني ، فأن ذلك يعني ان الشخصية في وجودها تسبق وجود الأهلية التي من الممكن ان تكون واسعة وتامة أو تكون أهلية محددة في نطاق الغرض الذي أنشئ الشخص من اجل تحقيقه . بعبارة أخرى ان أهلية منظمة ما قد تختلف عن أهلية منظمة أخرى من حيث النطاق لاختلاف الغرض الذي أنشأت من أجله . ان المنظمات الدولية في حقيقة الأمر هي أشخاص معنوية تختلف فيما بينها من حيث الأهمية باختلاف أغراضها واختصاصاتها حيث ان مضمون الشخصية القانونية ليس واحدا لكل

المنظمات وان افتقار المنظمة الدولية لبعض مظاهر الأهلية التي تمارسها منظمة دولية أخرى لا يعني تجريدها من شخصيتها القانونية . حيث ان الدول الناقصة السيادة على سبيل المثال لا تتمتع بالأهلية الكاملة في نطاق المجتمع الدولي لكن ذلك لم يمنع من اعتبارها شخصا دوليا لان القانون الدولي يعنى بها مباشرة كعنايته بالدول الأخرى ذات السيادة[8].

ان الاعتراف للمنظمة الدولية بالشخصية الدولية لا يعني أنها مطلقة كما هو الحال بالنسبة للدول، وَإِنَّمَا هي شخصية من طبيعة خاصة محددة بحدود قدرتها عَلَى أداء مهامها المثبتة فِي ميثاقها، حيث ان الاعتراف للمنظمة بالشخصية القانونية جاء من أجل تمكينها من أداء وظائفها ومن ثُمَّ فان هذه الضرورة تحدد بحدودها فلا مجال لزيادتها عن القدر الملائم لتأدية تلك الوظائف، ومن ثُمَّ فان شخصيتها قانونية دولية وظيفية [9]. حيث يعد التمتع بالشخصية القانونية من الخصائص الرئيسية لكل منظمة الَّتِي تجد مصدرها فِي الوثيقة المنشئة لها دون الحاجة إِلَى نص يقررها صراحة، الا ان هناك اتجاه يشترط لوجود الشخصية القانونية نصا صريحا يشير إِلَى هذه الشخصية ومنهم القاضي هاكورن فِي رأيه الانفرادي فِي قضية برنا دوت. إنَّ المنظمات الدولية تتمتع بحد أدنى من الشخصية لغرض تمكينها من أداء وظائفها وبالقدر اللازم لذلك، لهذا توصف بأنَّها شخصية وظيفية، حيث ان مبدأ تخصيص المنظمة الدولية هو معيار لهذه الشخصية الوظيفية المعترف بِهَا، ولما كانت المنظمات الدولية متنوعة الأهداف وتختلف وظائفها فان نطاق شخصيتها يختلف من منظمة إِلَى أُخرى[10].

وأخيرًا لا بُدَّ من الإشارة إِلَى عدد من الملاحظات الَّتِي لا يمكن إغفالها بشأن الشخصية القانونية للمنظمات الدولية، وهي:

1. إنَّ الشخصية القانونية الدولية الَّتِي تتمتع بِهَا المنظمات الدولية محددة بممارسة الوظائف الضرورية لتحقيق أهدافها، فهي وان لم تصل إِلَى مصاف شخصية الدول، الَّتِي تتميز بالشمولية والإطلاق، فان شخصية المنظمة الدولية لا تثبت فِي الحدود الَّتِي ذكرها الميثاق فِي حين ان شخصية الدولة تكون مطلقة غير مقيدة الا بالتزامات الَّتِي تفرضها أحكام القانون الدولي.
2. ان الشخصية القانونية للمنظمة الدولية مشتقة، بمعنى ان من يحدد معالمها هي الدول ذاتها سواء عن طريق الميثاق المنشئ للمنظمة الدولية، أو بلأعمال القانونية اللاحقة.

3. ان الفقه قد اهتم بمظاهر الشخصية القانونية الدولية دون البحث فِي فاعليتها وتأثيرها عَلَى العلاقات الدولية، فما تتمتع به المنظمة الدولية من صلاحيات ليست فِي جوهرها الا اختصاصات ثانوية لا تؤثر ولا تغير من مجريات العلاقات الدولية.
4. ان أقصى ما تستطيع المنظمات الدولية القيام به، كإرسال قوات دولية لا بُدَّ من موافقة الدول المعنية سواء بالنسبة لتشكيل هذه القوة أو تمويلها أو بالنسبة للدول الَّتِي ستتواجد عَلَى أراضيها.

لهذا فَإِنَّهُ إِذَا كانت الشخصية القانونية الدولية للمنظمة الدولية حقيقة ماثلة دوليا، وَإِنَّهُ عن طريقها تم تكوين عدة قواعد دولية يأتي فِي مقدمتها ما يتعلق بتكوين العرف الدولي، فان هذه الشخصية يجب وضعها فِي حجمها الطبيعي[11].

المطلب الثالث- المسؤولية الدولية مظهر من مظاهر الشخصية القانونية:

ان شخص القانون الدولي يجب ان يحوز حقوقا والتزامات ذاتية وهو المنشئ الوحيد للقواعد الدولية ، فيجب ان يحوز وسائل لاتخاذ الإجراءات ضمانا لحقوقه . حيث ان الشخص يجب ان يمتلك الأهلية بحيث يتحمل المسؤولية القانونية عن مخالفة قواعد القانون . ان للمنظمة الدولية حق تقديم المطالبات الدولية التي يقصد بها أهلية الرجوع إلى الطرق العادية المعروفة في القانون الدولي لإعداد وتقديم الدعاوي وتسويتها سواء كانت بالاحتجاج أو طلب التحقيق أو المفاوضات أو طلب عرض القضية على التحكيم. ان هذا الأمر قد اقر للمنظمة الدولية حماية لمصالحها ومصالح موظفيها وإثارة للمسؤولية الدو لية ضد من أضر بها وتقديم الدعاوى أمام المحاكم الدولية[12].

ان الاعتراف للمنظمة الدولية بالشخصية القانونية الدولية الذي عدت بموجبه المنظمة الدولية شخصا من أشخاص القانون الدولي . فقد استتبع هذا الأمر بالضرورة ان تكون هذه المنظمات طرفا في علاقة المسؤولية الدولي ة وشخصا من أشخاصها . ان المنظمات الدولية قد تمارس بعض الاختصاصات مثل إبرام المعاهدات الدولية ، وقد تقوم بأعمال ووظائف ومهام كإدارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي واستخدام القوات المسلحة في عمليات حفظ السلام وتقديم الخبرات والمعونات وغيرها من الأمور . وطالما ان المنظمة الدولية لها شخصيتها المستقلة عن شخصية الدول الأعضاء وتمارس اختصاصها استنادا

على تلك الشخصية فأنه من المنطق ان تسأل المنظمة عن الأخطاء التي قد تنجم عن ممارستها لتلك الاختصاصات[13].

ان المسؤولية الدولية تعد علاقة من علاقات القانون الدولي، ولذلك فهي ترتبط بفكرة الشخصية القانونية الَّتِي ينشئها العمل المولد للمسؤولية الدولية ، لا تنشأ الا بين أشخاص القانون الدولي ولا يمكن ان يكون احد أطرافها من غيرهم. وَعَلَيْهِ فان المسؤولية الدولية لا تقع الا عَلَى عاتق احد أشخاص القانون الدولي، فعلى عاتق هذا الشخص وحدة إذَا ما تقررت مسؤوليته يقع الالتزام بتعويض الضرر . ومن جهة أُخرى فان المسؤولية الدولية لا تقرر الا لأحد أشخاص القانون الدولي وهو الشخص الَّذِي يشكو من وقوع ضرر عَلَيْهِ ناتج من مخالفة أحد أشخاص القانون الدولي لأحد الالتزامات الدولية المفروضة عَلَيْهِ طبقا للقانون الدولي، كما ان تحريك المسؤولية الدولية لا يكون الا بمعرفة احد أشخاص القانون الدولي، ومن ثُمَّ فَإِنَّهُ يمكن ان تقع المسؤولية الدولية فِي علاقة دولية بمنظمة دولية نظرا لما تتمتع به المنظمات الدولية من شخصية دولية فِي الحدود المقررة فِي المواثيق المنشئة لها[14].

ان المسؤولية الدولية يمكن أن تقع عَلَى عاتق المنظمة الدولية فِي حالة عدم تنفيذها مثلا لمعاهدة مبرمة مع أحد الدول أو مع منظمة دولية أخرى. ومن جهة أخرى يمكن للمنظمة الدولية ان تباشر الحماية الدبلوماسية بالنسبة لموظفيها، وهذا ما أكّدته محك مة العدل الدولية فِي رأيها الاستشاري الَّذِي أصدرته عام 1949 بشأن قضية مقتل الكونت برنا دوت وسيط الأمم المتحدة فِي فلسطين[15].

حيث ان المنظمة الدولية باكتسابها للشخصية القانونية يكون لها الأهلية القانونية اللازمة لإجراء التصرفات القانونية الَّتِي بِهَا تتقبل الحقوق وتتحمل الالتزامات، كما ويحق لها التقاضي لتسوية منازعاتها الدولية سواء كانت مع دولة عضوه فِي المنظمة أم ليست عضوه وَذَلِكَ بالطرق السلمية باللجوء إِلَى الوسائل السياسية أو القضائية كالتقاضي أمام المحاكم الدولية، أو التحكيم الدولي بصفة مدعى أو مدعى عَلَيْها.

ولها أيضا عقد المعاهدات والعقود، حيث يترتب عَلَى ذَلِكَ إِنَّهُ قد يصدر عن المنظمة الدولية أثناء ممارستها لنشاطاتها المختلفة واختصاصاتها تصرفا غير مشروع ينتج عنه ضررا للغير يترتب عَلَيْهِ مسؤوليتها باعتبارها شخص من أشخاص القانون الدولي، كما

ويمكن ان تتصور قيام هذه المسؤولية نتيجة لإخلال المنظمة بالتزام عقدي مِمَّا يوجب مسؤوليتها التقصيرية حيث ان المبادئ المسلم بِهَا قانونا إِنَّهُ من يملك التصرف يتحمل عبء المسؤولية[16].

المَبْحَث الثَّانِي
ماهية مسؤولية المنظمات الدولية

ان من المسلم به ان من يملك التصرف يتحمل عبء المسؤولية، ولما كانت المنظمة الدولية متمتعة بالشخصية القانونية وتملك أهلية التصرف لذا فإنها تتحمل المسؤولية عن جميع تصرفاتها، فما هـ ي أنواعها ونطاق هذه المسؤولية وما هو دور محكمة العدل الدولية فِي إثباتها ثُمَّ ما هو الأساس الذي تقوم عليه م سائل ثلاثة سيتم بحثها فِي المطالب الثلاثة الَّتِي تضمنها هذا المَبْحَث:

المطلب الأَوَّل: أنواع ونطاق المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية.

المطلب الثَّانِي: دور محكمة العدل الدولية فِي إثبات مسؤولية المنظمات الدولية.

المطلب الثالث: أساس المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية.

المطلب الأَوَّل- أنواع و نطاق مسؤولية المنظمات الدولية:

ان من المبادئ المسلم بِهَا ان من يملك التصرف يتحمل عبء المسؤولية ولما كانت المنظمة الدولية تمتلك بموجب ما تمتع به شخصية قانونية أهلية التصرف، ومن الممكن ان تلحق هذه التصرفات أضرارا بمصالح أشخاص القانون الدولي أو الداخلي ومن ثُمَّ فَإِنَّهُ لا يمكن للمنظمة الدولية إعفاء نفسها من مسؤوليتها اتجاه الطرف المضرور ومن ثُمَّ يجب ان تتحمل المسؤولية عن كل تصرف يصدر منها [17]. فما هي أنواع مسؤولية المنظمات الدولية وما هو نطاقها.

الفرع الأول: أنوع المسؤولية.

ان مسؤولية المنظمة الدولية يمكن ان تقسم على ثلاثة أنواع ، ذلك على أساس مصدر الالتزام فتقسم على مسؤولي ة عقدية وأخرى تقصيرية ، أما التقسيم الثاني فكان على أساس القائم بالفعل فتقسم على مسؤولية مباشرة وأخرى غير مباشرة. أما التقسيم الثالث فكان على أساس الركن المعنوي للفعل الخطأ الموجب للمسؤولية فقسم المسؤولية إلى مسؤولية عمديه وأخرى غير عمدي.

أولا–المسؤولية العقدية والمسؤولية التقصيرية: تنشأ المسؤولية العقدية عندما تأتي المنظمة أو احد موظفيها عملا أو امتناعا عن عمل يشكلان إخلالا بالتعهدات التي التزمو ا بها بموجب عقد تم إبرامه مع الغير. أما المسؤولية التقصيرية تنشأ عندما تخل المنظمة أو احد موظفيها بالتزام دولي أو بقاعدة من قواعد القانون الدولي ويترتب على ذلك أضرار بالغير.

ثانيا– المسؤولية المباشرة والمسؤولية غير المباشرة : ان المسؤولية المباشرة تترتب على الأعمال المنسوبة للمنظمة ذاتها عن طريق موظفيها أو ممثليها أو احد أجهزتها المختلفة صدر عنهم فتنسب إلى المنظمة نفسها وتنصرف إليها آثارها وتتحمل بالتالي عبء التعويض عن الأضرار المحدثة. أما المسؤولية غير المباشرة هي المسؤولية التي تتحملها المنظمة عن أعمال موظفيها خارج حدود اختصاصاتهم أو بغير تكليف منها.

ثالثا–المسؤولية العمديه والمسؤولية غير العمدية: ان المسؤولية تكون عمديه عندما يصدر ارتكاب المنظمة لفعل مع علمها بعدم مشروعية الفعل وما يترتب عن هذا الفعل من ضرر للغير . أما غير العمديه فتثور عندما يرتك ب الموظف خطأ غير مقصود أو بدون تعمد ، بعبارة أخرى لم يرتكبه بسوء نية ، وإنما كان مجرد إهمال وتقصير من جانبه فأن المسؤولية المنسوبة إلى المنظمة التي يعمل لحسابها هذا الموظف تكون مسؤولية غير عمديه(18).

الفرع الثاني: نطاق المسؤولية الدولية للمنظمة الدولية.

لقد انقسم الفقه فِي تحمل المنظمة لمسؤوليتها عن الأعمال الَّتِي تصدر عنها، فيرى الاتجاه الأَوَّل ان التصرفات الَّتِي تصدر عن المنظمة الدولية وتوجب مسؤوليتها فان الدول الأعضاء فيها هي الَّتِي تتحمل مسؤوليتها عَلَى أساس أنهم هم الذين اوجدوا هذه المنظمة، وهم الذين أوجدوا السبب ، ومن ثُمَّ تكون مسؤوليتهم مسؤولية تضامنية للدول الأعضاء فِي المنظمة، الا ان هذا الرأي ينكر عَلَى المنظمة شخصيتها القانونية وهو اتجاه غير مقبول بعد ثبوت الشخصية للمنظمة الدولية.

اما الاتجاه الآخر فيرى ان المنظمة هي الَّتِي تتحمل المسؤولية تجاه الدول والمنظمات الدولية الأخرى استنادا إلَى ثبوت الشخصية القانونية للمنظمة الدولية . حيث ان

للمنظمة أهلية لإبرام التصرفات ولها إرادة مستقلة عن إرادة الدول الأعضاء فيها وتتصرف بكل التصرفات الَّتِي يخولها الميثاق المنشئ لها فإنها هي الَّتِي تتحمل المسؤولية وحدها.

اما الاتجاه الثالث فيرى ان المنظمة تكون مسئولة عن تصرفاتها لكن من الممكن ان تتحمل الدول الأعضاء هذه المسؤولية بصفة احتياطية كضامنين للمنظمة حيث ان أصحاب هذا الرأي يفسرون ذَلِكَ عَلَى أساس ان مسؤولية المنظمة تقوم أولا لأَنَّهَا تملك الشخصية القانونية المستقلة عن الدول الأعضاء فيها ومن ثُمَّ فهي تتحمل المسؤولية بشكل مباشر عن تصرفاتها. اما الدول الأعضاء فتقوم مسؤوليتها عَلَى أساس ان هذه الدول هي الَّتِي أنشأت تلك المنظمة وان لها عَلَى المنظمة سلطة التوجيه والرقابة، ان هذا الاتجاه لا يمكن تطبيقه عَلَى جميع المنظمات الدولية وَإِنَّمَا يمكن ان يفسر العلاقة بين الجماعة الأوربية الاقتصادية، وهو ما أشار إِلَيْهِ ميثاقها من ان الاتفاقيات الَّتِي يرونها تلزمها هي والدول الأعضاء فيها[19].

أخيرا يمكن القول بان المنظمة الدولية هي الَّتِي تتحمل المسؤولية تجاه الدول الأعضاء فيها أو من غير الأعضاء أو المنظمات الدولية الأخرى بموجب قواعد القانون الدولي للمسؤولية الدولية، هذا ما لم يكن هناك نص عَلَى خلاف ذَلِكَ فِي الميثاق المنشئ للمنظمة[20].

المطلب الثَّانِي - دور محكمة العدل الدولية فِي إرساء مسؤولية المنظمات الدولية:

لقد أكدت محكمة العدل الدولية في الأحكام التي أصدرتها من خلال القضايا التي عرضت عليها على تحمل المنظمة الدولية لمسؤوليتها التي سيتم بحثها في الفرعين اللذين تضمنها هذا المطلب.

الفرع الأول: الفتوى الصادرة فِي 11 نيسان 1949 بشأن التعويض عن الأضرار المتكبدة فِي خدمة الأمم المتحدة.

لقد أحيلت مسألة التعويض عن الأضرار المتكبدة فِي خدمة الأمم المتحدة إلَى محكمة العدل الدولية من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة فِي قرارها المؤرخ فِي 3 كانون الأَوَّل 1948 حيث أدى هذا القرار للنظر فِي:

حالة تعرض وكيل الأمم المتحدة فِي أدائه لواجباته إلَى ضرر فِي ظروف تقع فيها مسؤوليتها عَلَى عاتق دولة ما، فهل يكون للمنظمة الأهلية لأن تقيم دعوى دولية ضد الحكومة المسئولة، شرعية كانت أم فعلية بغية الحصول عَلَى التعويض المستحق عن أضرار لحقت:

(أ). الأمم المتحدة، (ب). بالمتضرر أو بالأشخاص المستحقين بواسطته.

فقد قامت المحكمة بتحليل مضمون الأهلية لرفع الدعوى، وبينت بان الدول تمتلك هذه الأهلية، الا ان السؤال هنا : هل ان المنظمة الدولية تمتلك مثل هذه الأهلية لرفع الدعوى؟

ولقد توصلت المحكمة فِي فتواها إلَى ان ميثاق الأمم المتحدة قد اسند للمنظمة الدولية حقوقا وواجبات تختلف عن حقوق الدول وواجباتها، علاوة عَلَى ذَلِكَ تشدد المحكمة عَلَى أهمية الأعمال السياسية المعهودة للمنظمة فِي حفظ السلم والأمن الدوليين، وبناءا عَلَى ذَلِكَ خلصت المحكمة إلَى ان المنظمة مع ما لديها من حقوق والتزامات لها فِي الوقت نفسه إلَى درجة كبيرة شخصية دولية وأهلية للعمل عَلَى الصعيد الدولي مع أنها بالتأكيد ليست دولة أعظم . ثُمَّ أثارت مسألة هل يحق للمنظمة حق رفع الدعوى الدولية للحصول عَلَى الحماية الفعالة للعاملين فيها، وخلصت إلَى ان للمنظمة الحق والأهلية لممارسة الحماية العملية لوكلائها، بمعنى حقها فِي رفع دعوى المسؤولية[21].

الفرع الثاني: الفتوى الصادرة فِي 13 تموز 1954، بشأن آثار الأحكام بالتعويض الصادرة عن المحكمة الإدارية للأمم المتحدة.

لقد أحالت الجمعية العامة للأمم المتحدة إلَى محكمة العدل الدولية مسألة قانونية لتصدر فيها فتوى وهي:

هل للجمعية العامة للأمم المتحدة مع مراعاة النظام الأساسي للمحكمة الإدارية للأمم المتحدة الحق فِي ان ترفض لأي سبب من الأسباب تنفيذ حكم التعويض الصادر عن المحكمة الإدارية لصالح موظف من موظفي الأمم المتحدة أنهى عقد خدمته دون موافقته؟ ولقد أجابت المحكمة بأنه ليس للجمعية العامة الحق لأي سبب من الأسباب ان ترفض تنفيذ حكم التعويض الصادر من المحكمة الإدارية لصالح المو ظف، فهذه العقود تبرم بين الموظف والأمين العام بوصفه الرئيس الإداري للمنظمة ويعمل باسم المنظمة بوصفه ممثلا عنها حيث ان الأمين العام يمارس المسؤولية القانونية للمنظمة وهي الشخصية القانونية الَّتِي يعمل نيابة عنها.

فَإِذَا ما أنهى عقد خدمة الموظف دون موافقته ينشأ نزاع ، أحيل إلَى المحكمة الإدارية فان الطرفين أمام المحكمة هما الموظف المعني ومنظمة الأمم المتحدة يمثلها الأمين العام، ويصبح هذان الطرفين ملزمين بحكم ال محكمة. وهذا تأكيد من المحكمة عَلَى مسؤولية المنظمة عن تنفيذ العقود الَّتِي أبرمتها مع موظفيها[22].

المطلب الثالث- أساس المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية:

تخضع مسؤولية المنظمة الدولية إلَى القواعد نفسها الَّتِي تحكم مسؤولية الدول وَعَلَيْهِ تكون مسؤولية ا لمنظمة تعاقدية إِذَا امتنعت عن تنفيذ التزام تعاقدي . أو إِذَا قامت به عَلَى وجه مخالف لشروط العقد، وتكون مسؤولية المنظمة تقصيري ه إِذَا ما تسببت المنظمة فِي وقوع ضرر للغير . لقد اختلف الفقه حول أساس مسؤولية الدول، فقد اختلف هو الأخر حول أساس مسؤولية المنظمات الد ولية، فهناك من يرجعها إلَى نظرية الخطأ، وهناك من يسندها إلَى نظرية المخاطر[23].

حيث يرى أصحاب نظرية الخطأ ان الخطأ الَّذِي ينسب إلَى الدولة وبموجبه تتحمل مسؤولية الأعمال غير المشروعة يتلخص فِي أنها لم تتخذ الإجراءات اللازمة لمنع هذه

الأعمال، وبذلك تصبح شريكا لهم، وأنها بعد وقوع هذه الإعمال لم تتخذ ضدهم الإجراءات العقابية، فقد كان عليها اما معاقبتهم بمعرفتها أو القيام بتسليمهم، فَإِذَا لم تفعل ذَلِكَ فهي بصورة ما قد أقرت عملهم . فلن الدولة لا يمكن ان تكون مسئولة ما لم تخطئ ومن ثُمَّ فلا تقوم مسؤولية الدولة ما لم يصدر عنها فعل خاطئ يضر بالدول الأخرى بغض النظر عن كونه متعمدا أم غير متعمد[24].

الا ان الفقيه انلزيلوتي قد رفض نظرية الخطأ بأكملها واستبدلها من الطابع الشخصي المتمثل بالخطأ إِلَى الطابع الموضوعي المتجسد فِي مخالفة أحكام القانون الدولي بوصفه فعلا غير مشرو ع دوليا . دونما الحاجة إِلَى اقترانه بالخطأ بمسلك الدولة لتقرير مسؤوليتها، فيرى نشوء مسؤولية الدولة الدولية بمجرد تسببها موضوعيا فِي وقوع مخالفة القانون الدولي من غير الحاجة إِلَى تحري إرادة الدولة وقصدها أو البحث عن الخطأ الَّذِي تسبب فِي المخالفة، ولذلك يمكن القول بوجه عام ان المسؤولية الدولية تترتب قبل الدولة أو قبل أشخاص القانون الدولي، إِذَا ما أتى ذَلِكَ الشخص أمرا يستوجب المؤاخذة وفقا للمبادئ والقواعد القانونية السائدة فِي المجتمع الدولي[25].

حيث ان غالبية الفقهية يميلون إلى تطبيق نظرية المخاطر وجعلها أساسا لمسؤولية الدول في حالة قيامها بنشاطات تتسم بطابع الخطورة، كتلك التي تنشأ عن استخدام الفضاء الخارجي وعن إطلاق الصواريخ وعن الأنشطة النووية وغيرها من استخدام الأجهزة المتطورة. ان في حقيقة الأمر الدول هي التي تقوم بهذه الأعمال وتتحمل تبعة ما ينتج عن ذلك م ن أضرار استنادا إلى نظرية المخاطر . الا ان ذلك لا يمنع من انتقال هذه النظرية الى مجال علاقة المسؤولية الدولية التي تكون المنظمة طرفا فيها . حيث يجوز ان تقوم مسؤولية المنظمة الدولية عن أعمال موظفيها في بعض الأحوال على أساس إلحاق الضرر بالغير نتيجة للتصرف الذي أتاه الموظف الدولي وقيام العلاقة السببية بين الضرر والتصرف الصادر عن الموظف من دون الحاجة إلى إثبات وقوع خطأ من المسئول[26].

فعرفت المسؤولية الدولية بأنها: مبدأ قانوني يترتب بموجبه عَلَى الدولة الَّتِي ارتكبت عملا يحرمه القانون الدولي إزالة الضرر الَّذِي لحق بالدولة المعتدى عليها[27].

لقد وجه العديد من الفقهاء انتقادات لنظرية المخاطر وأيد نظرية الخطأ كأساس لمسؤولية المنظمة الدولية ، حيث ان المسؤولية لا تترتب على المنظمة الا إذا ارتكب الموظف التابع

لها عملا غير مشروع ترتب عليه إلحاق الضرر بشخص دولي أخر . ان قيام مسؤولية المنظمات الدولية على هذا الأساس يؤدي بالضرورة إلى اجتماع وتوافر أركان المسؤولية وهي الخطأ المتمثل بالعمل غير المشروع الصادر عن الموظف الدولي، بالإضافة إلى الضرر الناتج عن هذا العمل وأخير العلاقة السببية بين هذا الضرر والخطأ المرت كب من قبل الموظف الدولي.

ان هذا الأمر في حقيقته يعد ميزة تنفرد بها المسؤولية التي تبنى على هذا الأساس لأنها تضفي طبيعة خاصة على الأحكام والقواعد والضوابط التي تنظم دعوى المسؤولية. من جهة أخرى، فانه لا يوجد أساس مطلق يمكن الأخذ به في جميع الأحوال ، حيث ان نظرية الخطأ تتفق إلى حد ما مع طبيعة ومدلول المسؤولية ، وتعد الأساس العام والسند الأصلي للمسؤولية الدولية. ان هذه النظرية في حقيقة الأمر تغطي كافة جوانب الأنشطة والتصرفات التي يأتيها أشخاص القانون الدولي على اختلافها ولا تقتصر على نوع معين من الأنشطة أو على استخدام خاص تمارسه الدولة في مجال محدد . حيث ان نظرية المخاطر تعد الأساس الخاص للمسؤولية الدولية في مجال تلك الأنشطة والاستخدامات ، أما نظرية الخطأ فتعد الأساس العام الذي تبنى المسؤولية الدولية.

نتيجة لذلك فقد وجد من يدعو إلى تبني نظرية مستقلة وقائمة بذاتها لبناء مسؤولية المنظمة الدولية تقوم أساسا على نظرية الخطأ مع الاستعانة بالأفكار والمفاهيم التي تقوم عليها نظرية المخاطر التي تتفق مع طبيعة وغاية المسؤولية . ان من الأفكار التي من الممكن ضمها إلى النظرية الجديدة فكرة الضمان التي تستند عليها نظرية المخاطر ، حيث تعني هذه الفكرة في نطاق مسؤولية المنظمات الدولية ، ان المنظمة الدولية طالما هي مستفيدة من الأنشطة التي يضطلع بها موظفيها ، لذلك يجب ان تضمن وتتحمل تبعة ومسؤولية الأضرار التي تحدث نتيجة ممارستهم لأنشطتهم[28].

المَبْحَث الثالث
أحكام المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية

لكي تقوم مسؤولية المنظمة الدولية لابد أولا من توافر أركانها الثلاثة التي بدونها لا يمكن الحديث عن مسؤولية المنظمة. ومن جهة أخرى فان الفعل غير المشروع الذي يصدر عن المنظمة قد يسبب الضرر لدولة عضوه في المنظمة أو لدولة ليست عضوه في المنظمة، وأخيرا لابد من الإشارة إلى الآثار المترتبة على مسؤولية المنظمة الدولية ، مسائل سيتم بحثها فِي المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأَوَّل: أركان المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية.

المطلب الثَّانِي: مسؤولية المنظمة اتجاه الغير.

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على قيام مسؤولية المنظمة الدولية.

المطلب الأَوَّل- أركان المسؤولية الدولية للمنظمات الدولية:

لكي تقوم مسؤولية المنظمة الدولية وفقا للقانون الدولي لا بُدَّ من توافر أركانها من فعل يجب ان يكون غير مشروع دوليا، ونسبة هذا الفعل إِلَى المنظمة وان يلحق هذا الفعل ضررا للغير التي سيتم بحثها في الفروع الثلاثة التي تضمنها هذا المطلب.

الفرع الأول: صدور العمل غير المشروع وفقا للقانون الدولي.

ان التصرف غير المشروع الذي يرتب المسؤولية للمنظمة الدولية قد يكون ايجابيا إذا حدث على اثر مباشرة أعمال يحظرها القانون الدولي، كما قد يظهر هذا العمل في صورة سلبية عندما يحدث امتناع عن القيام بعمل يلزم القيام به وفقا لإحكام القانون الدولي . ان مساءلة المنظمة الدولية في مثل هذه الحالات متوقفة على التحقق عما إذا كانت قد اتخذت الوسائل اللازمة والاحتياطية الكفيلة بمنع قيام موظفيها أو أفراد قواتها ا لمسلحة بارتكاب هذه الأعمال الضارة أو معاقبتهم بعد ارتكابها . لهذا يجب ان يكون للمنظمة الدولية جهاز فعال ودائم يقوم بالتحقيق في مدى احترام المنظمة وموظفيها وأفراد قواتها المسلحة والعاملين لديها لواجباتهم والتزاماتهم تجاه أشخاص القانون الدولي ، ومن جهة أخرى يج ب ان تتوافر لهذا الجهاز الكفاءة اللازمة لتنفيذ هذه المهام باستمرار وانتظام[29].

ان مسؤولية المنظمة تثور عندما يأتي أحد موظفيها تصرفا ينطوي على إخلال بالتزام دولي ويترتب على ذلك إلحاق ضرر بأحد أشخاص القانون الدولي سواء كان هذا الشخص دولة عندما يصيب الضرر أحد أفرادها أو رعاياها ، أو كان منظمة دولية أخرى

يصيب الضرر أحد موظفيها من جراء التصرف المخالف الذي قام به موظف المنظمة الأولى[30].

ان الفعل غير المشروع يعرف بأنه : العمل الَّذِي يتضمن مخالفة لأحكام القانون الدولي أيا كان مصدر هذه الأحكام، ومن المعلوم ان أحكام القانون الدولي تتبع من مصادر أصلية ثلاثة هي : الاتفاقات الدولية، والعرف الدولي، ومبادئ القانون العامة . ولقد عرف انلزيلوتي الفعل غير المشروع بأنه : عمل الدولة ايجابيا كان أم سلبيا يرتب مسؤوليتها تجاه الدولة الأخرى إِذَا كان مخالفا للقانون الدولي.

كما عرفت اللجنة الفرعية التابعة للجنة القانون الدولي للأمم المتحدة والمكلفة بدراسة موضوع المسؤولية الدولية العمل غير المشروع بأنه : مخالفة من جانب دولة لالتزام قانوني مفروض عليها بمقتضى القانون الدولي.

ولكي يوصف العمل غير المشروع وفقا للقانون الدولي لابُدَّ من توافر عنصرين:

الأَوَّل: موضوعي، وهو عمل أو امتناع يتعارض موضوعيا مع احد الالتزامات الدولية.

الثَّانِي: شخصي، وهو ان يكون العمل أو الامتناع قابلاً لأن ينسب إِلَى شخص من أشخاص القانون الدولي[31].

ان تقدير مدى المشروعية للتصرف يجب ان تكون وفقا لأحكام القانون الدولي وليس طبقا لأحكام النظام الداخلي للمنظمة الدولية ، فقد يكون الإخلال الذي تأتيه المنظمة متفقا مع أحكام نظامها الداخلي لكنه في الوقت نفسه يكون متضمنا مخالفة لأحكام القانون الدولي وهو ما يكون كافيا وحده لإسناد المسؤولية الدولية [32]. ففي حالة المنظمة الدولية يكون ذَلِكَ فِي حالة إخلالها بالتزام دولي سواء كان فِي اتفاق دولي أو عرف، أو غيرها من مصادر القانون الدولي، أو إِذَا كان هذا الإخلال بالتزام مصدر القانون الداخلي أو العقود الَّتِي تبرمها المنظمة الدولية استنادا إِلَى تلك القوانين مع عدم إمكانية المتضرر من الحصول عَلَى حقوقه وفقا لقواعد القانون الداخلي وتدخل دولته للحصول عَلَى تلك الحقوق، حيث يتحول النزاع إِلَى نزاع وفقا للقانون الدولي[33].

الفرع الثَّانِي: نسبة العمل غير المشروع إِلَى المنظمة الدولية.

ان المنظمة الدولية بوصفها احد أشخاص القانون الدولي تباشر وظائفه ا
وتضطلع بالاختصاصات والمهام المنوط بها عن طريق موظفيها والعاملين فيها ومن ثم فأن مسؤوليتها إنما تكون مسؤولية خطأ، بعبارة أخرى مسئولة عن أخطاء وتصرفات تابعيها غير ان المنظمة الدولية تكون مسئولة عن كافة الأخطاء التي يرتكبها العاملين فيها بصورة مطلقة. لذلك هنا بين التفرقة بين الخطأ ألمرفقي والخطأ الشخصي ، بحيث لا تسأل المنظمة الا عن الخطأ ألمرفقي المنسوب إليها بوصفها أحد المرافق العامة الدولية . وفي هذا النطاق يعرف الخطأ الشخصي بأنه «الخطأ المنسوب إلى الموظف الدولي والمسئول عنه شخصيا »، بينما يعرف الخطأ المرفقي بأنه «الخطأ الذي ينسب إلى المنظمة في ذاتها عن تقصيرها وإهمالها وما يترتب عليه من قيام مسؤوليتها المباشرة»[34].

ان القاعدة العامة الَّتِي تطبق عَلَى مسؤولية الدول وفقا للقانون الدولي تطبق عَلَى المنظمات الدولية، ومن ثُمَّ فكل ما يقطع نسبة العمل للدولة وفقا ل مسؤولية الدول يعد كذلك بالنسبة للمنظمة الدولية كحالة التصرف خارج حدود التعليمات وغيرها.

حيث ان الدولة لا يمكن ان تعتبر مسئولة دوليا الا إذَا أمكن نسبة العمل غير المشروع إليها، وقد ذكر روسو من إنَّهُ فِي الوقت الحاضر يشترط القضاء لإعمال المسؤولية توافر شرطين، هما : الإسناد، وعدم المشروعية . فبالنسبة للشرط الأَوَّل- الإسناد- فَإِنَّهُ يلزم أولا ان يكون الفعل المقصود عملا ايجابيا أو امتناع منسوبا للدولة المدعى بمسؤوليتها[35].

فَإِذَا كانت المنظمة مسئولة عن كل تصرف يصدر من أجهزتها والسلوك غير المشروع للعاملين فيها وممثليها والذين يقومون بالعمل وفقا لتعليماتها ورقابتها فإنها لا تكون مسئولة عن تصرفات الأشخاص والأجهزة التابعة للدول الأعضاء فيها كمندوبين أو ممثلين أو خبراء ممن يمثلون دولهم ومن ثُمَّ فان آثار تصرفهم تتصرف إلَى دولهم لا إلَى المنظمة الدولية كما ان المنظم ة الدولية لا تكون مسئولة عن التصرفات الَّتِي تقوم بِهَا الدول الأعضاء لتطبيق قرار صادر عن المنظمة ما دامت تلك الدولة قد قامت به بصفتها الخاصة وبأجهزتها وبناء عَلَى تعليمات هذه الدولة وتحت رقابتها . وأخيرا يمكن القول بان التصرفات الَّتِي تصدر من المنظمة أو ع ن أشخاص يعملون لحساب المنظمة وتحت رقابتها ووفقا لتعليماتها يترتب عليها مسؤولية المنظمة[36].

الفرع الثالث: إلحاق العمل غير المشروع ضررا بالغير

لا يكفي لقيام المسؤولية الدولية للمنظمة الدولية ، ان يكون هناك عمل غير مشروع منسوب إلى المنظمة ، وأن يترتب على هذا العمل إلحاق ضرر بشخص من أشخاص القانون الدولي ، بل يجب ان تكون هناك علاقة سببية بين العمل غير المشروع وبين الضرر الذي حدث، بأن يكون هذا العمل هو السبب الذي أدى إلى وقوع الضرر . أما إذا لم يكن العمل هو الذي تسبب في إحداث الضرر فلا تتحقق العلاقة السببية ومن ثم لا تقوم المسؤولية الدولية اتجاه المنظمة الدولية. ان الضرر هو قوام المسؤولية وعنصر أساسي من عناصرها لأنه محل الالتزام التعويضي الذي ينشأ عن الإخلال المنسوب إلى المنظمة الدولية. حيث ان جسامة الفعل غير المشروع لا تقيم لوحدها المسؤولية الدولية ما لم يترتب عليه ضرر لشخص دولي آخر . حيث يقصد بالضرر هو المساس بحق أو مصلحة مشروعة لأحد أشخاص القانون الدولي ، فيشترط ان يكون الضرر محقق الوقوع بمعنى أنه وقع فعلا أو سيقع حتما ، وان تتوافر العلاقة السببية بين العمل غير المشروع والضرر الحاصل(37).

ان الضرر لكي يكون محلا للتعويض فلا بد من ان تكون هناك علاقة سببية واضحة بينه وبين الفعل غير المشروع ، فقد أشار اجارسيا امادور المقرر السابق للجنة القانون الدولي بقوله «ان الحل يكمن في رابطة سببية توجد بين العمل غير المشروع والضرر الذي يقال أنه نتيجة له ، ان الضرر يجب ان يكون النتيجة العادية أو الطبيعية أو الضرورية التي لا مفر منها ، ويضيف ان نتائج العمل أو الامتناع يجب ان تكون متوقعة من جانب الفاعل حتى يمكن التعويض عنها»(38).

ومن الجدير بالذكر ان جانب من الفقه الدولي يرى ان الضرر لا يعد شرطا لقيام المسؤولية الدولية، فيرى جريفراث ان الضرر الفعل، عد شرطا من شروط المسؤولية ، حيث برر ذلك على أساس ان معظم الاتفاقيات الدولية تتناول مجموعة من الالتزامات الدولية دون ان تتطرق إلى الأضرار المادية المترتبة على انتهاك هذه الالتزامات ، لذلك فانتهاك هذه الالتزامات يعد كافيا بنفسه لنشوء المسؤولية الدولية . فللضرر في رأيه لا يعد من عناصر الفعل غير المشروع دوليا حتى وان شكل نتيجة محتملة لهذا الفعل . وفي رأي أخر يرى ان عدم مشروعية الفعل الدولي تتأتي من مجرد مخالفة أحكام القانون الدولي بصرف النظر عن

تحقق الضرر . والى هذا انتهى اكو المقرر السابق للجنة القانون الدولي في الأمم المتحدة حينما أكد على ان من غير المناسب وضع عنصر الضرر في الاعتبار عند تحديد شروط تحقق الفعل غير المشروع . ومن جهة أخرى يرى البعض ان اشتراط الضرر إلى جانب الفعل غير المشروع لقيام المسؤولية الدولية يتنافى مع الاتجاه الحديث للقانون الدولي ، الذي يذهب إلى عد العمل غير المشروع يكفي بنفسه لإثارة المسؤولية طالما نسب لها هذا العمل ، وان المسؤولية ما هي الا نتيجة متولدة عن هذا الفعل . إذ إن المسؤولية الدولية تعد الجزاء القانوني الذي يرتبه القانون الدولي على عدم احترام أحد أشخاص هذا القانون لالتزاماته الدولية[39].

المطلب الثاني- مسؤولية المنظمة اتجاه الغير:

ان القاعدة العامة إنَّهُ لا يجوز لأشخاص القانون الداخلي مساءلة المنظمة الدولية ما لم يوجد نص يخولهم هذا الحق، فَإِذَا لم يوجد نص يكون لدولتهم الحق فِي ان تحمي مصالحهم طبقا لقواعد الحماية الدبلوماسية، اما بال نسبة للدول ومسؤولية المنظمة اتجاهها فتختلف بحسب ما إذَا كانت الدولة عضو فِي المنظمة أم ليست عضو، حيث إنَّهُ إذَا ما كانت الدولة عضوة فِي المنظمة الدولية فان المسؤولية تحكم بميثاق المنظمة، اما إذَا ما كانت الدولة ليست عضوة فِي المنظمة فتحكم اما باتفاق بينها وبين المنظمة ينظم هذه المسؤولية فان لم يوجد اتفاق فتحكم بالقواعد العامة للمسؤولية[40].

الفرع الأول: مسؤولية المنظمة اتجاه إحدى الدول الأعضاء.

إذا كانت الدولة التي لحقها الضرر عضوا في المنظمة الدولية فأن مسؤولية المنظمة قبل هذه الدولة تعد مؤكدة، ذلك لان الدولة المدعية لن تواجه بمشكلة الاعتراف من جانبها بالمنظمة . ان مسؤولية المنظمة هنا تتقرر طبقا لميثاق المنظمة ، حيث يترتب على ذلك انه إذا ما حدث تعارض بين هذه الأحكام وبين القواعد العامة في القانون الدولي المتعلقة بالمسؤولية الدولية ، فأن الأحكام التي يتضمنها مي ثاق المنظمة والقانون الداخلي للمنظمة تكون لها الأولوية في التطبيق على ما عداها من قواعد . ويرجع السبب في ذلك على ان القواعد العامة المتعلقة بالمسؤولية الدولية ليست من النظام العام ، ومن ثم يجوز الاتفاق بين الأطراف على خلافها.

الفرع الثاني: مسؤولية المنظمة اتجاه دولة ليست عضوا في المنظمة.

ان البعض من الفقهاء يرى انه لا يمكن ان تثور المسؤولية في مثل هذه الحالة ، الا إذا أقرت هذه الدولة بتمتع المنظمة بالشخصية القانونية ، أو إذا كان هناك اتفاق خاص بين الدولة والمنظمة ينظم موضوع المسؤولية . حيث ان الشخصية القانونية للمنظمة الدولية تعد محددة النطاق فهي لا تسري الا في مواجهة الدول الأعضاء في المنظمة ، وتلك التي ليست عضوا فيها لكنها اعترفت بالمنظمة. ان السؤال الذي يثار في هذا النطاق، ما إذا كان للدولة التي لم تعترف بالشخصية القانونية للمنظمة الدولية قبل وقوع العمل غير ال مشروع المنسوب للمنظمة، ان تعترف لها بهذه الشخصية بعد ان يقع العمل أم ان الدولة لا تستطيع أثارة المسؤولية الا بالنسبة للتصرفات التي تحدث بعد الاعتراف لها بتلك الشخصية. فقد رأى البعض من الفقهاء ان الاعتراف هنا يعد اعترافا منشئ للمنظمة الدولية ، ومن ثم يرفضون إمكانية مساءلة المنظمة عن التصرفات السابقة على الاعتراف بها . الا ان هذا الرأي لا يمكن التسليم به على أساس ان المنظمة الدولية تكون مسئولة عن أعمالها غير المشروعة وفقا للقانون الدولي، سواء كان الأمر في مواجهة الدول الأعضاء بها أو تلك التي لا تكون عضو بها. حيث لا يلزم بالنسبة للدولة الأخيرة ان تكون قد اعترفت بالمنظمة أو لم تعترف بها(41).

ان أهلية المنظمة الدولية في التقاضي في نزاع ما يفترض سلفا اكتسابها الشخصية القانونية الدولية ، حيث ان الحق الذي تملكه المنظمة عندما تكون مدعية في دعوى المسؤولية الدولية الذي يخولها مطالبة الطرف المسئول بالتعويض ، هذا الحق لا يعد مطلقا وإنما يتقيد بضرورة ان يكون التعويض بالقدر الذي يتفق وتحقيق أهداف وحاجات المنظمة الدولية. أما عندما تظهر المنظمة الدولية كمدعى عليها في دعوى المسؤولية الدولية ، فأن مسؤوليتها عن تعويض الأضرار التي أصا بت أشخاص القانون الدولي بسبب أعمالها غير المشروعة المنسوبة إليها تكون مطلقة دائما، ولا يتوقف في الغالب على ما إذا كان التعويض يرتبط بأهداف المنظمة أو لا يرتبط بها . ومن جهة أخرى يشار إلى الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية في عام 1949 الذي سبق ذكره ، ان هذا الرأي لم يقتصر فقط على التأكيد على حق المنظمة الدولية في تقديم المطالبات الدولية إزاء أشخاص القانون الدولي ،

وإنما يستفاد منه إمكان اعتبار المنظمة الدولية طرفا في دعوى المسؤولية الدولية سواء بوصفها مدعية أم مدعى عليها[42].

وأخيرا لا بُدَّ من الإشارة إِلَى ان النظام الأساس لمحكمة العدل الدولية فِي المادة 34 منه نصت عَلَى : «للدول وحدها الحق فِي ان تكون أطرافا فِي الدعاوى الَّتِي ترفع إِلَى المحكمة». فلا يمكن بموجب هذا النص للمنظمة الدولية حق التقاضي أمام المحكمة سواء كان ذَلِكَ بصفتها مدعي أو مدعى عَلَيْهِ، لذلك يرى البعض بوجوب ان تعدل هذه المادة بالشكل الَّذِي يسمح للمنظمة الدولية باللجوء إِلَى المحكمة تمشيا مع الرأي الاستشاري الَّذِي أصدرته المحكمة فِي قضية مقتل برنا دوت عام 1949[43].

المطلب الثالث- الآثار المترتبة على مسؤولية المنظمة الدولية:

إذا ما قامت مسؤولية المنظمة الدولية جراء قيامها بعمل غير مشروع وفقا للقانون الدولي ، فأن هذا الأمر يتطلب من المنظمة الدولية إزالة أو إصلاح الأضرار التي لحقت بالغير بسبب ذلك العمل ، حيث بالإمكان إزالتها أو إصلاحها بثلاثة طرق هي الترضية أو إعادة الحال إلى ما كان عليه أو من خلال التعويض المالي.

الفرع الأول: الترضية.

تعرف الترضية بأنها وسيلة الانتصاف التي بموجبها يتم إصلاح الضرر الذي يلحق بأحد أشخاص القانون الدولي، فهي الأثر القانوني للمسؤولية الدولية عن الأعمال غير المشروعة التي ترتب ضررا لمنظمة دولية أو لإحدى الدول أو لمواطنيها أو شركاتها أو تمس سيادة الدولة أو لمجرد انتهاك لالتزام دولي ينشأ عنه ضرر[44]. إن الترضية في حقيقة الأمر تعد بمثابة التعويض المناسب عندما لا يترتب على العمل غير المشروع المنسوب للمنظمة الدولية أي ضرر مادي ، فمحلها الأضرار غير المادية والأدبية التي تصيب الغير من جراء هذا العمل ، التي يكون التعويض النقدي غير مناسب أو غير كاف لجبرها . ومن جهة أخرى فانه لا يكون هناك ثمة قواعد أو ضوابط ومعايير محددة في هذا الصدد ، فيتوقف اختيار الشكل المناسب واللازم الذي تتم بت الترضية على ما تتجه إليه رغبة وإرادة الأطراف المعنية، وهو ما تحكمه ظروف واعتبارات متعددة تختلف من حالة إلى أخرى [45].

إن الترضية تتخذ أشكالا متعددة منها مبادرة المنظمة إلى تقديم الاعتذار للشخص الدولي

الذي أصابه الضرر ، أو قيامها بعدم أقرار أو اعتماد التصرفات والأعمال الصادرة عن أجهزتها أو موظفيها وفي معالجة ما ترتب عليها من أضرار أدبية أو قيام المحاكم الدولية بإصدار قرارات بعدم مشروعية سلوك الشخص الدولي المخالفة . وقد تأخذ ا لترضية معاقبة الموظف أو الموظفين الذين تسببوا في إحداث الضرر عقابا رادعا قد يصل إلى حد الفصل من الوظيفة.

الفرع الثاني: أعادة الحال إلى ما كان عليه.

إن هذه الوسيلة في تعد الوسيلة الأقرب للوسائل التقديرية للتعويض الكامل ، ويعني ذلك أعادة الحال والأوضاع إلى أصلها الذي كانت عليه قبل ارتكاب العمل غير المشروع الذي الحق ضررا بالغير ان كان ذلك ممكنا وجائز [46]. ان هذا الأمر قد تأكد في أحكام المحاكم الدولية، كما هو الحال في حكم محكمة العدل الدولية الدائمة عام 1932 في قضية مصنع شورزو الذي جاء فيه «ان المبدأ الأساسي الذي استقر عليه العمل الدولي ، إن من أولى الوسائل التي يجب اللجوء إليها عند مخالفة احد الأطراف لالتزاماته المنصوص عليها في المعاهدة هو أعادة الحال إلى ما كانت عليه باعتبار انه يشكل التعويض الطبيعي ». إن هذه الوسيلة تعد وسيلة مالية. وأساسية لإصلاح الضرر ، ولا يجوز الرجوع عنها إلى غيرها من الوسائل الا إذا تعذر ذلك، فيجب اللجوء إليها أولا إن كان ذلك متاحا لأنها تعد الوسيلة الفعالة والمؤثرة في مسألة جبر الضرر الحاصل[47].

الفرع الثالث: التعويض المالي.

إن هذه الصورة تعد الأكثر شيوعا للالتزام العلاجي المقرر في المسؤولية الدولية ، وذلك عندما يتعذر أو يصعب اللجوء إلى التعويض العيني أو عندما لا يشكل الأخير إصلاحا كافيا للضرر ، ومن ثم يكون من غير المقبول إلزام المن ظمة الدولية بالتعويض العيني لعدم جدوى وفائدة ذلك . إن التعويض المالي يتمثل بدفع مقدار من المال يحدد بالاتفاق مع الأطراف المعنية أو من خلال هيئة تحكيم أو قضاء دولي أو إقليمي أو محلي يلجأ إليه فيما إذا تعذر الوصول إلى هذا الاتفاق، ومع ذلك فأن المنظمة تتبع في تقرير هذا التعويض عند عدم وجود اتفاق بشأنه القواعد العامة للالتزامات[48].

ومن الجدير بالذكر إن هناك عدد من الضوابط التي أمكن استخلاصها مما استقر عليه التحكيم والقضاء الدوليين في تعيين التعويض في نطاق المسؤولية الدولية عن الأضرار التي تصيب رعايا الدولة، حيث بالإمكان الاستعانة والاسترشاد بها في تحديد التعويض الذي تلتزم به المنظمة الدولية بسبب الأعمال غير المشروعة المنسوبة لها التي ينجم عنها ضرر للغير.

1 - إن القاضي يلزم على الرغم مما يتمتع به من سلطة تقديرية في تحديد مقدار التعويض بمراعاة أحكام وقواعد القانون الدو لي الذي تحكم العلاقة بين الدولة المدعية والمنظمة المدعى عليها.

2 - يترتب على اعتبار إن الأضرار التي أصابت رعايا الدولة كأنها أصابت الدولة ذاتها، وجوب الأخذ في الاعتبار عند تقدير التعويض قيمة الممتلكات والحقوق والمصالح الخاصة بالرعاية التي أصابها الضرر من جراء هذا العمل المنسوب للمنظمة.

3 - يدخل في تقدير التعويض ما قد يكون قد أصاب الدولة ذاتها من أضرار كما لو كانت قد تكبدت نفقات في سبيل الدفاع عن مصالح رعاياها الذين لحقهم الضرر، أو كان قد فاتها من كسب متوقع كانت ستحصل عليه في هذه الأثناء[49].

الخاتمة

1. لم يتم الاعتراف بالشخصية القانونية الدولية للمنظمات الدولية كشخص من أشخاص القانون الدولي العام الا فِي عام 1949 فِي مسالة مقتل وسيط الأمم المتحدة الكونت برنادوت عندما أرادت منظمة الأمم المتحدة تحريك المسؤولية الدولية فَإِنَّهُ رفعت رأيا إفتائيا إلَى محكمة العدل الدولية وقد أصدرت المحكمة قرارها وبشكل قاطع بان الدول ليست وحدها شخص القانون الدولي العام وان الهيئات الَّتِي تنشأ نتيجة لتطور العلاقات الدولية يمكن اعتبارها أشخاص قانونية وان هذا الرأي الَّذِي جاء فِي قضية برنا دوت وفي حق الأمم المتحدة هو الأساس الَّذِي استند عَلَيْهِ لإعطاء جميع المنظمات الدولية الشخصية القانونية الدولية.
2. نتيجة لتمتع المنظمة الدولية بالشخصية القانونية فهي الَّتِي تتحمل أفعالها غير المشروعة بموجب قواعد القانون الدولي بسبب إخلالها بعقد أو اتفاق مع الدول سواء كانت عضوه

فِي المنظمة أو غير عضوه أو مع منظمات دولية أخرى ففي كلتا الحالتين تقوم مسؤولية المنظمة وبالشروط العامة للمسؤولية الدولية شأنها فِي ذَلِكَ شأن الدول وإنها تتحمل هذه المسؤولية لوحدها دون غيرها استنادا إِلَى القاعدة القانونية (ان من يملك التصرف يتحمل عبء المسؤولية) وَذَلِكَ لوجود العلاقة الوثيقة بين الشخصية القانونية والقدرة عَلَى تحمل المسؤولية الا إِذَا وجد نص بخلاف ذَلِكَ فِي ميثاق المنظمة الدولية.

3. ان مسؤولية المنظمة الدولية الَّتِي تتحقق فِي مواجهة الدول الأعضاء فِي المنظمة فلأن تلك المسؤولية يحكمها الميثاق وما يلحق به من اتفاقيات ولوائح ويكون لهذه المصادر أولية التطبيق حَتَّى فِي حالة تعارضها مع قواعد القانون الدولي المتعلقة بالمسؤولية الدولية اما فِي حالة مواجهة الدول غير الأعضاء فلا يمكن الاحتجاج بِهَا الا إِذَا كانت تلك الدول تعترف بالمنظمة الدولية اما إِذَا لم تكن تعترف بِهَا فان العلاقة تخضع للقواعد العامة ولا تلزم الميثاق.
4. تتحقق مسؤولية المنظمة الدولية العقدية أو التقصيرية وفقا للقانون الداخلي للدول وحسب التشريع الوطني لتلك الدول وتكون مسؤوليتها كمسؤولية الأشخاص العادية أو المعنوية مع ملاحظة ما تتمتع به تلك المنظمات من مزايا وخصائص.
5. طالما ان المنظمة الدولية أصبح بإمكانها إن تكون طرفا في دعوى المسؤولية الدولية سواء بوصفها مدعية أم مدعى عليها ، ان هذا الأمر يتطلب تعديل المادة 34 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية بالشكل الذي يتيح للمنظمة ان تكون طرفا في دعوى المسؤولية الدولية التي ترفع أمام المحكمة، وان لا يقتصر حق المنظمة الدولية على حق طلب الفتوى.

هوامش البحث

[1] د.جمال طه الندا، مسؤولية المنظمات الدولية في مجال الوظيفة الدولية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986: ص20.

[2] Mr. Giorgio Gaja: First Report on responsibility of international organization. ILC. 55 Session- Genève- 20003: p. 2

(3) د.مصطفى سلامة حسين، المنظمات الدولية، الدار الجامعية، د س ط: ص13.

(4) د.عبدالملك يونس محمد ، مسؤولية المنظمات الدولية عن أعمالها والقضاء المختص بمنازعاتها، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2009: ص63.

(5) د.عصام العطية، القانون الدولي العام، الطبعة السابعة، المكتبة القانونية، بغداد، 2008: ص9- 16.

(6) د.سهيل حسين الفتلاوي ، مبادئ المنظمات الدولية العالمية والإقليمية ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2010: ص82.

(7) أ.د.فخري رشيد المهنا، وأ .د.صلاح ياسين داود ، المنظمات الدولية ، جامعة الموصل ، كلية القانون، 1994: ص37.

(8) د.عبدالملك يونس محمد، مصدر سابق: ص72.

(9) أ.د.فخري رشيد المهنا، وأ.د.صلاح ياسين داود، مصدر سابق: ص37.

(10) د.أشرف عرفات أبو حجازة ، الوسيط في قانون التنظيم الدولي ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006-2007: ص241.

(11) د.مُحَمَّد سعيد الدقاق، ود.مصطفى حسين سلامة ، المنظمات الدولية المعاصرة ، منشأة المعارف، الاسكندرية، د. س. ط: ص21.

(12) د.عبد الملك يونس محمد، مصدر سابق: ص52.

(13) د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص33.

(14) د.سمير مُحَمَّد فاضل ، المسؤولية الدولية عن استخدام الطاقة النووية، عال م الكتب ، القاهرة، 1976: ص53.

(15) د.عبد العزيز السرحان، مبادئ القانون الدولي العام، 1975: ص414.

(16) د.سهيل حسين الفتلاوي، المنظمات الدولية، دار الفكر العربي، بيروت- لبنان، 2004: ص99.

(17) د.أشرف عرفات ابو حجازة، مصدر سابق: ص291.

(18) د.عبد الملك يونس محمد، مصدر سابق: ص138-145.

(19) د.أحمد أبوالوفا، الوسيط في القانون الدولي العام ، الطبعة الرابعة ، دار النهضة العربية ، القاهرة، 2004: ص896.

[20] أ.د.فخري رشيد المهنا، وأ.د صلاح ياسين داود، مصدر سابق: ص47.

[21] الأمم المتحدة ، موجز الأحكام والفتاوى الصادرة عن محكمة العدل الدولية (1948-1991)، 1992: ص9.

[22] المصدر نفسه: ص35.

[23] د.أشرف عرفات ابو حجازة، مصدر سابق: ص292.

[24] د.سمير مُحَمَّد فاضل، مصدر سابق: ص123.

[25] مُحَمَّد محمود أمين ، نظرية الفعل غير المشروع دوليا، رسالة دكتوراه، كلية القانون ، جامعة بغداد، 2007: ص7.

[26] د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص70.

[27] سموحي فوق العادة، القانون الدولي العام، دمشق، 1960: ص250.

[28] د.جمال طه الندا، مصدر سابق، ص70.

[29] د.عبد الملك يونس محمد، مصدر سابق، ص146.

[30] د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص80.

[31] د.سمير مُحَمَّد فاضل، مصدر سابق: ص132.

[32] د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص126.

[33] أ.د.فخري رشيد المهنا، وأ.م.د.صلاح ياسين، مصدر سابق: ص50.

[34] د.عبدالملك يونس محمد، مصدر سابق: ص148.

[35] د.سمير مُحَمَّد فاضل، مصدر سابق: ص148.

[36] أ.د.فخري رشيد المهنا، وأ.م.د.صلاح ياسين، مصدر سابق: ص50.

[37] د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص178.

[38] د.عبد الملك يونس محمد، مصدر سابق: ص168.

[39] محمحد محمود أمين، مصدر سابق: ص79.

[40] أشرف عرفات ابو حجازة، مصدر سابق: ص294.

[41] د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص286-290.

[42] د.عبدالملك يونس محمد، مصدر سابق: ص215.

[43] د.سمير مُحَمَّد فاضل، مصدر سابق: ص54.

(44) د.عبد الملك يونس محمد، مصدر سابق: ص173.

(45) د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص197.

(46) د.عبد الملك يونس محمد، مصدر سابق: ص174.

(47) د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص194.

(48) د.عبد الملك يونس محمد، مصدر سابق: ص175.

(49) د.جمال طه الندا، مصدر سابق: ص197.

المصادر

اولا- الكتب:

1 د.أحمد أبوالوفا ، الوسيط في القانون الدولي العام ، الطبعة الرابعة ، دار النهضة العربية ، القاهرة، 2004.

2 د.أشرف عرفات أبو حجازة ، الوسيط في قانون التنظيم الدولي ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006–2007.

3 الأمم المتحدة ، موجز الأحكام والفتاوى الصادرة عن محكمة العدل الدولية (1948–1991)، 1992.

4 د.جمال طه الندا، مسؤولية المنظمات الدولية في مجال الوظيفة الدولية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.

5 سموحي فوق العادة، القانون الدولي العام، دمشق، 1960.

6 د.سمير مُحَمَّد فاضل ، المسؤولية الدولية عن استخدام الطاقة النووية، عالم الكتب ، القاهرة، 1976.

7 د.سهيل حسين الفتلاوي، المنظمات الدولية، دار الفكر العربي، بيروت– لبنان، 2004.

8 د.سهيل حسين الفتلاوي ، مبادئ المنظمات الدولية العالمية والإقليمية ، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2010.

9 د.عبد العزيز السرحان، مبادئ القانون الدولي العام، 1975.

10 د.عبد الملك يونس محمد ، مسؤولية المنظمات الدولية عن أعمالها والقضاء المختص بمنازعاتها، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2009.

11 - د.عصام العطية، القانون الدولي العام، الطبعة السابعة، المكتبة القانونية، بغداد، 2008.
12 - أ.د.فخري رشيد المهنا، وأ .د.صلاح ياسين داود ، المنظمات الدولية ، جامعة الموصل ، كلية القانون، 1994.
13 - د.مُحَمَّد سعيد الدقاق، ود .مصطفى حسين سلامة ، المنظمات الدولية المعاصرة ، منشأة المعارف، الاسكندرية، د.س.ط.
14 - د.مصطفى سلامة حسين، المنظمات الدولية، الدار الجامعية، د.س.ط.

ثانياً- الرسائل الجامعية:

15 - مُحَمَّد محمود أمين : نظرية الفعل غير المشروع دوليا، رسالة دكتوراه، كلية القانون ، جامعة بغداد، 2007.

ثالثاً- المصادر الأجنبية:

16 - Mr. Giorgio Gaja: First Report on responsibility of international organization. ILC. 55 Session- Genève- 20003.

التغطية الصحفية لمشروع عودة الكفاءات العراقية المهاجرة

دراسة تحليلية للأخبار والتقارير في جريدتي الصباح والزمان للمدة من 1- 2008/12/31

م.م.علي عبد الهادي
م.م.علياء قاسم ثامر
ديوان وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

المقدمة

لا شك ان موضوع هجرة الكفاءات العلمية الذي تتعرض له البلدان لا سيما النامية منها ، ليس بالجديد على المجتمع العربي والعراقي خاصة ، إذ ساهمت الظروف السياسية التي تعرض لها العراق في تاريخه الحديث في بروز هذه الظاهرة التي اختلف حجمها باختلاف المدد الزمنية التي شهدتها.

ويشار إلى أن المدد التي تلت تغيير النظام السياسي في العراق سنة 2003، تعد مرحلة يمكن الوقوف عندها لا سيما المدة التي تتراوح من 2004–2007، إذ شهدت صراعات سياسية وأيديولوجية ومذهبية انعكست بشكل ملحوظ على الوضع الأمني للبلد ، والذي طالت تداعياته، النخب العلمية في الجامعات العراقية ومؤسسات الدولة الأخرى ، مما اضطرها إلى مغادرة العراق بحثا عن الأمن والاستقرار.

وبعد أن تحسنت الأوضاع الأمنية في العراق ، عمدت الحكومة العراقية إلى اتخاذ عدد من الإجراءات لاستعادة ذوي الكفاءات وأصحاب الخبرات العلمية من الأساتذة الجامعيين والأطباء والمهندسين، والتي كانت أولها إصدار القرار رقم (441) لسنة 2008* الذي حدد الفئات المشمولة بالقرار ممن هاجروا إلى خارج العراق بسبب ممارسات النظام السابق أو اضطروا إلى ترك العراق ولغاية 1/1/ 2008، على ان لا تقل مدة اقامتهم في الخارج عن سنة واحدة، فضلا عن أنه حدد الجهات التي انيطت مهمة عودتهم بها ووضع الآليات المناسبة لتسهيل عودتهم وتقديم الدعم المادي والمعنوي لهم، علاوة على إعادة تعيين من كان موظفا، وإيجاد وظائف لغير الموظفين على وفق حاجة المؤسسات الحكومية.

ومن ثم عقد مؤتمر الكفاءات العلمية في بغداد للمدة من 21–23 كانون الأول 2008، بمشاركة أكثر من (150) شخصية عراقية مهاجرة و (100) شخصية من المعنيين بموضوع المؤتمر في داخل العراق ، وأشار رئيس الوزراء نوري المالكي في كلمة ألقاها في افتتاح أعمال المؤتمر «سنزيل الظروف التي أجبرت العراقيين على الهجرة نتيجة تصرفات النظام السابق والأذى الذي أجبرهم على ترك العراق» و«هيأنا الفرصة لعودتكم لأننا نعتقد ان العراق لا يبنيه الا أبناؤه ونريد حضوركم في ميادين العمل والبناء والمسؤولية»(*)(*).

لذا فان هذا الحدث الوطني لم يكن بمعزل عن التغطية الصحفية العراقية، اذ حظي باهتمام من الصحف العراقية والتي كان لبعضها دور في دعم هذا المشروع وتحقيق أهدافه عن طريق إحداث التأثير في الجمهور المستهدف.

لذلك وجد الباحثان أهمية تسليط الضوء على موضوع عودة الكفاءات العراقية المهاجرة في الصحافة العراقية بجريدتي (الصباح والزمان) أنموذجا.

وقسم البحث على ثلاثة مباحث، عني الأول منها بالإطار المنهجي للدراسة ، والمبحث الثاني تعرض إلى التعريف بالتغطية الإخبارية والخبر والتقرير الصحفيين ، فيما تناول المبحث الثالث تحليل مضامين الأخبار والتقارير التي تعنى بموضوع البحث في المجال المكاني للدراسة ليشكل الإطار الميداني للبحث.

المبحث الأول
الإطار المنهجي

1- أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الموضوع الذي يتناوله وهو التغطية الصحفية لمشروع عودة الكفاءات العراقية المهاجرة والمتمثلة بحملة الشهادات العليا (الدبلوم العالي ، والماجستير، والدكتوراه)، والأطباء الاختصاصيين، والمهندسين من حملة الشهادات العليا لما تشكله عودة هذه الشرائح الاجتماعية من عامل أساسي في دعم حركة التقدم والبناء في العراق وتطويرها في القطاعات المختلفة ، علاوة على إمكانية اعتماد هذا البحث في الدراسات الإعلامية التي ستعنى بهذا الموضوع لأنه يبين الجوانب التي تناولتها الصحافة العراقية وركزت عليها في هذا الشأن في المدة التي حددت بها الدراسة.

2- مشكلة البحث:

تعرف المشكلة أنها «عبارة عن موقف أو قضية أو فكرة أو مفهوم يحتاج إلى البحث والدراسة العلمية والوقوف على مقدماتها وبناء العلاقة بين عناصرها ونتائجها الحالية ، وإعادة صياغتها في ضوء نتائج الدراسة ووضعها في الإطار العلمي السليم »[1]، إذ ان السمة الرئيسة التي تميز البحوث العلمية ، هي ان تكون ذات مشكلة محددة وفي حاجة الى من يتصدى لها بالدراسة والتحليل من جوانبها المتعددة[2].

لذا فان المشكلة التي يخضعها هذا البحث للدراسة هي عدم وجود تصورات علمية دقيقة في كم الاخبار والتقارير التي تناولت موضوع عودة الكفاءات العراقية المهاجرة في الصحافة العراقية خلال مدة الدراسة، والجوانب التي ركزت عليها.

3- أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى معرفة كم الأخبار والتقارير التي تناولت موضوع الدراسة في الصحافة العراقية للمدة من 1–2008/12/31، وتشخيص الجوانب التي ركزت عليها.

4- حدود البحث أو مجالاته:

يتحدد البحث الحالي بالمجالات التي تضمنته وهي:

أ– المجال المكاني:

ضم المجال المكاني للبحث جريدتي الصباح والزمان ، وكان سبب اختيارهما لان جريدة الصباح تمتاز بأنها شبه رسمية، الأمر الذي يجعلها تتناول القرارات الحكومية على نحو مكثف وتفصيلي، فيما كان سبب اختيار جريدة الزمان هو وجود طبعة دولية الأمر الذي يؤشر إمكانية مقروئيتها من الكفاءات العراقية الموجودة في الخارج، لا سيما وانها توزع في الكثير من البلدان ومنها 16 دولة عربية(*)(*)(*).

ب- المجال الزماني:

تحدد المجال الزماني لموضوع الدراسة بالمدة من 1–2008/12/31، لأنها شهدت قيام الحكومة العراقية بدعوة كفاءاتها للعودة إلى العراق، علاوة على أنها شهدت إنعقاد (المؤتمر العالمي الأول للكفاءات والطاقات العراقية في المهجر) لأول مرة في بغداد.

5– منهج البحث:

استعمل الباحثان المنهج الوصفي لملا ءمته تحقيق أغراض البحث، بإتباع طريقة تحليل المضمون التي تعد أحد الأساليب البحثية المستعملة في وصف المحتوى الظاهر أو مضمون المادة الإعلامية وصفاً موضوعياً ومنتظماً وكمياً[3].

المبحث الثاني
الإطار النظري
(التعريف بالتغطية الصحفية والخبر والتقرير)

أولا- تعريف التغطية الصحفية:

وردت تعريفات عديدة لمفهوم التغطية الصحفية في الأدبيات الإعلامية من باحثين كثر ، تتفق في بيان مفهوم التغطية الصحفية على أنها العملية الصحفية التي تتضمن مجموعةً من الخطوات يقوم عن طريقها المحرر الصحفي بالبحث عن بيانات ومعلومات عن التفاصيل والتطورات والجوانب المختلفة لحدث أو واقعة أو تصريح ما ، بالشكل الذي يضمن الإجابة عن كل الأسئلة التي قد تتبادر إلى ذهن المتلقي بشان هذه الواقعة أو الحدث[4].

وتباين الباحثون في تحديد أنواع التغط ية الصحفية نظرا لاختلاف أهداف دراساتهم، اذ يشار إلى ان وجود معايير تصنيفية في تحديد أنواعها ، كأن تكون على وفق توقيت حدوثها او على وفق تجاه مضمونها.

وسيتناول هذا البحث بإيضاح أنواع التغطية الصحفية على وفق تجاه مضمونها ، نظرا لعلاقته المباشرة بموضوع البحث لأ نها تتضمن نوع التغطية التفسيرية والتي اعتمد عليها الباحث في تحليل مضموني الاخبار والتقارير في جريدتي الصباح والزمان.

لذلك فان أنواع التغطية على وفق تجاه المضمون هي:

1- التغطية المحايدة أو المجردة : وهي التغطية التي تتضمن قيام الصحفي بتقديم المعلومات التي تعبر عن الحقائق فقط عن طريق عرض قصص إخبارية موضوعيه بعيدة عن الذاتية ، وتكون ملمة بالحقائق الأساسية والمعلومات التي تعنى بالموضوع بدون أبعاد جديدة أو تقديم خلفيات أو تدخل بالرأي أو مزج الوقائع بوجهات النظر[5].

2- التغطية التفسيرية : وهي التغطية التي تتناول ح قائق ومعلومات الحدث بالشرح والتفسير[6] وطبقا لهذا النوع من التغطية فان الصحفي يقوم بجمع المعلومات المساعدة إلى جانب الحقائق الأساسية للقصص الإخبارية بهدف توضيح تفاصيل الحدث وأبعاده ، وتتطلب وصف الجو العام المحيط بالحدث[7]، علاوة على انها تتطلب اجتهادا ومحاكمة عقلية[8].

3- التغطية الملونة:

وهي التغطية التي تعنى بقيام الصحفي التركيز على جانب معين من الخبر ، ومن

المتوقع ان يحذف بعض الوقائع أو يبالغ في بعضها أو يشوهها ، أو يلجأ الى خلط وقائع الخبر برأيه الشخصي، والهدف من هذه الممارسات هو تلوين أو تشويه الخبر[9].

ثانيا- تعريف الخبر:

ان تبني تعريف مطلق للخبر ينسحب على أي زمان او مجتمع ، أمر ينطوي على تبسيط مخل او تجريد يتجاهل حقيقة التباين في الظروف والتفاصيل[10].

فلا يوجد تعريف واحد للخبر وانما تنوعت تعريفاته وتباينت مفاهيمه بين عدد من المدارس والمذاهب على وفق اهدا ف كل منها ، والنظام الذي يعبر عنه ، فضلا عن رسالة الإعلام ودوره في المجتمع، وهذا التنوع والاختلاف في تعريف الخبر إنما كان نتيجة طبيعية لنظرة أصحاب هذه المدارس والنظم السياسية التي تحدد ما تريده للمتلقي من اخبار[11].

لذا فقد ورد مفهوم ليبرالي للخبر واشتراكي وآخر قائم على نظرية المسؤولية الاجتماعية التي تعد نتاج للحضارة الغربية بآيدلوجيتها[12].

فالمفهوم الليبرالي للخبر يشير إلى انه تلك المعلومة الجديدة التي تثير اهتمام اكبر عدد من القراء ، فالإثارة هي العنصر الأساسي في الخبر والعمود الفقري الذي يقوم عليه بنائه، مما يعني أن الخبر الذي لا يثير اهتمام القراء ليس بخبر.

اما مفهوم الخبر الاشتراكي الذي يعبر عن ا لمفهوم الماركسي للصحافة فانه يقوم على ثلاثة أسس جوهرية هي:

1- أن يكون واقعيا.
2- أن يكون ملتزما .. أي يرتبط بقضايا ومشكلات المجتمع وبالنظام السياسي القائم به وبالإيديولوجية السائدة فيه ويشكل دورا في تحقيق الوعي بالنظام وإيديولوجيته.
3- أن يكون جماعيا.

وانفرد اتباع نظرية المسؤولية الاجتماعية في مفهومهم للخبر بان له وظيفة اجتماعية هي تقديم المعلومات الجديدة عن الأحداث الجارية بصرف النظر عن مدى الإثارة في هذه الأحداث، وهو الأمر الذي ساهم في القضاء على الصحافة الصفراء في الولايات المتحدة الأمريكية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية[13].

وظهرت تعريفات عربية للخبر أضافت له مفاهيم جديدة لا سيما وانها تعد من بلدان العالم الثالث ، كان أهمها الجانب التنموي ، فقد عرف الخبر بانه وصف موضوع ي دقيق، تطلع به الصحيفة قراءها بلغة واضحة وعبارات قصيرة حول حدث له علاقة بالمجتمع ويساهم في توعيته وتثقيفه وتسليته[14].

وبصورة عامة فان الخبر يتشكل من ثلاثة عناصر رئيسة هي الحقائق والتشويق والقراء[15].

ثالثا- التقرير الصحفي:

ويعرّف التقرير الصحفي بأنه الموضوع الصحفي المتضمن بيانات وتفاصيل بشأن خبر ساخن أو قضية جديرة بالكشف عنها بالشكل الذي يجعله يضم جميع المعلومات التي تعنى بهذا الخبر وأسباب ومكان وقوعه وأسماء المشاركين فيه وكيفية حدوثه ومتى[16].

ولا يقتصر التقرير الصحفي على الوصف المنطقي والموضوعي للإحداث، وانما يسمح في الوقت نفسه بإبراز الآراء الشخصية والتجارب الذاتية للمحرر الذي يكتب التقرير [17].

وعلى الرغم من ذلك فأن التقرير الصحفي يعد أكثر الأشكال الصحفية قرباً إلى الخبر، لوجود قواسم مشتركة بينهما ، إذ تشير الأدبيات الإعلامية إلى أن التقرير الصحفي ليس إلا خبراً موسعاً[18]. وإذا كان الخبر يقوم على الوقائع العامة باعتماده على مصادر مختلفة، فان التقرير الإخباري يعتمد من حيث المصدر على معايشة الصحفي وفهمه للحدث[19].

المبحث الثالث
الإطار الميداني
(تحليل مضامين الاخبار والتقارير في جريدتي الصباح والزمان للمدة من (1-2008/12/31)

يعنى هذا الفصل بالتعرف على الجوانب التي غطتها الصحافة العراقية في مشروع عودة الكفاءات العراقية المهاجرة عن طريق تحليل مضمون الأخبار والتقارير المنشورة في

جريدتي الصباح والزمان (أنموذجا) للمدة من 1-2008/12/31، بإعتماد (المسح الشامل) الذي أسفر عنه حصر (11) خبرا و(6) تقارير موزعة على الجريدتين.

وبعد ان حُددت وحدة التحليل بوحدة الفكرة أو الموضوع التي تتيح الفرصة لتحديد الأفكار الرئيسية في الموضوعات ، وأُعتماد فئة التحليل (ماذا قيل)، استخرج الباحثان (11) فئة تضمنت الجوانب التي تناولتها الصحا فة العراقية في تغطيتها لمشروع عودة الكفاءات العراقية المهاجرة وركزت عليها عن طريق حصر تكراراتها ، ويتضح ذلك على وفق الجداول في أدناه.

جدول رقم (1)

يبين عدد الأخبار والتقارير التي تناولت مشروع عودة الكفاءات العراقية المهاجرة في جريدتي الصباح والزمان للمدة من 1- 2008/12/31

ت	الجريدة	عدد الأخبار	النسبة المئوية	عدد التقارير	النسبة المئوية
1	الصباح	7	%63,6	4	%66,6
2	الزمان	4	%36,3	2	%33,3
المجموع		11	%99,9	6	%99,9

يظهر الجدول رقم (1) ان مجموع الأخبار بلغ (11) خبرا موزعا على جريدتي الصباح والزمان بواقع (7) أخبار وبنسبة مئوية قدرها (63,6%) لجريدة الصباح و (4) أخبار وبنسبة مئوية قدرها (36,3%) لجريدة الزمان.

اما التقارير فقد بلغ عددها (6) تقارير توزعت بواقع (4) تقارير شكلت نسبة مئوية قدرها (66,6%) لجريدة الصباح، وتقريرين بلغت نسبتهما المئوية (33,3%) لجريدة الزمان.

وبذلك تكون جريدة الصباح قد تفوقت في تغطيتها الصحفية لموضوع الدراسة على جريدة الزمان.

ويرى الباحثان ان هذه النتيجة منطقية، لان جريدة الصباح هي شبه الرسمية والتي بدورها تعنى بتسليط الضوء على القرارات والمشروعات التي تتبناها الحكومة بشكل مكثف وتفصيلي.

جدول رقم (2)

يوضح الفئات الواردة في مضامين الأخبار والتقارير لجرائد مجتمع البحث للمدة 1–
2008/12/31 وتكراراتها وبحسب التسلسل الرتبي

ت	الفئات	التكرار	النسبة المئوية	المرتبة
1	تأكيد حاجة البلد إلى الإفادة من الخبرات العلمية للكفاءات العراقية المهاجرة.	10	%17,54	1
2	تبني خطة إستراتيجية تتضمن عودة الكفاءات العراقية المهاجرة إلى البلاد.	7	%12,28	2
3	تحديد السبل الكفيلة لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة.	6	%10,52	3
4	إقامة مؤتمرات علمية من شأنها التمهيد لعودة الكفاءات المهاجرة	5	%8,77	4
5	إبراز الإطار القانوني لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة.	5	%8,77	4
6	تأكيد تحسن الوضع الأمني لما للاستقرار من دور في عودة الكفاءات العراقيۃ المهاجرة.	5	%8,77	4
7	بيان استمرارية التواصل مع الكفاءات العراقية الموجود في خارج العراق.	5	%8,77	4
8	دعوة الكفاءات العراقية المهاجرة الى العودة إلى البلاد.	4	%7,01	5
9	تشكيل لجان تتولى التثقيف مع الجهات الرسمية. المعنية بعودة الكفاءات	4	%7,01	5
10	تفعيل قرار مجلس الوزراء ذي الرقم (441)	4	%7,01	5
11	التأكيد على استيعاب جميع الكفاءات العائدة	2	%3,5	6
المجموع		57	%100	

يلفت الجدول رقم (2) الى ان عدد الفئات التي استخرجها الباحث والبالغة (11) فئة، سجلت (57) تكرارا، لتحتل الفئة (تأكيد حاجة البلد إلى الإفادة من الخبرات العلمية للكفاءات العراقية المهاجرة) المرتبة الأولى بـ(10) تكرارات وبنسبة مئوية قدرها (17,54%)، تليها الفئة (تبني خطة إستراتيجية تتضمن عودة الكفاءات العراقية المهاج رة إلى البلاد) بالمرتبة الثانية بـ (7) تكرارات وبنسبة مئوية قدرها (12,28%).

اما المرتبة الثالثة فكانت للفئة (تحديد السبل الكفيلة لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة) بتكرارات (4) وبنسبة مئوية قدرها (10,52%)، فيما حصلت الفـئات (إقامة مؤتمرات علمية من شأنها التمهيد لعودة الكفاءات المهاجرة)، و(إبراز الإطار القانوني لعودة

الكفاءات العراقية المهاجرة)، و(تأكيد تحسن الوضع الأمني لما للاستقرار من دور في عودة الكفاءات العراقية المهاجرة)، و(بيان استمرارية التواصل مع الكفاءات العراقية الموجود في خارج العراق) على المرتبة الرابعة اذ نالت كل منها (5) تكرارات وبنسبة مئوية قدرها (8,77%).

والمرتبة الخامسة اشترك فيها كل من الفئات (دعوة الكفاءات العراقية المهاجرة العودة إلى البلاد)، و(تشكيل لجان تتولى التثقيف مع الجهات الرسمية المعنية بعودة الكفاءات المهاجرة)، فضلا عن فئة (تفعيل قرار مجلس الوزراء ذي الرقم 441) بتكرارات (4) وبنسبة مئوية قدرها (7,01%)، في حين أحرزت المرتبة السادسة والأخيرة الفئة (التأكيد على استيعاب جميع الكفاءات العائدة) بتكرارين وبنسبة مئوية قدرها (3,5%).

يلاحظ ان الجرائد العرا قية عملت على محاكاة الجانب العاطفي عند الكفاءات العراقية لحصول فئة (تأكيد حاجة البلد إلى الإفادة من الخبرات العلمية للكفاءات العراقية المهاجرة) على المرتبة الأولى من حيث التركيز ، في الوقت الذي يجد فيه الباحثان أهمية التركيز على الجانب العقلاني بحكم ارتباط الكفاءات بالعلم القائم على أسس عقلية ويتضح ذلك نظرا لحصول فئة (التأكيد على استيعاب جميع الكفاءات العائدة) على المرتبة السادسة والأخيرة.

وهذا يشير إلى عدم وجود احتراف مهني عند العاملين في أقسام الأخبار والتقارير في الجرائد التي شكلت المجال المكاني للبحث، أو ان هذا يأتي ضمن سياسة الجريدة القائمة على مواقف معينة إزاء ما من شأنه المساهمة في عودة الأوضاع الطبيعية إلى البلاد.

ولغرض تقديم مزيد من الإيضاح للجوانب التي ركزت عليها الجرائد الأنموذج للصحافة العراقية، ارتأى الباحثان عرض نتائجهما كلا على حدا وكما يأتي:

جدول رقم (3)

يوضح تكرارات الفئات الواردة في الأخبار والتقارير لجريدة الصباح للمدة من 1–2008/12/31، وبحسب التسلسل الرتبي

ت	الفئات	الصباح		
		التكرار	النسبة المئوية	المرتبة
1	تأكيد حاجة البلد إلى الإفادة من الخبرات العلمية	7	%19,44	1

	للكفاءات العراقية المهاجرة.			
2	تبني خطة إستراتيجية تتضمن عودة الكفاءات العراقية المهاجرة إلى البلاد.	5	%13,88	2
3	إبراز الإطار القانوني لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة.	4	%11,11	3
4	تحديد السبل الكفيلة لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة.	3	%8,33	4
5	تأكيد تحسن الوضع الأمني لما للاستقرار من دور في عودة الكفاءات العراقيٍ المهاجرة.	3	%8,33	4
6	بيان استمرارية التواصل مع الكفاءات العراقية الموجود في خارج العراق.	3	%8,33	4
7	تشكيل لجان تتولى التثقيف مع الجهات الرسمية المعنية بعودة الكفاءات المهاجرة.	3	%8,33	4
8	تفعيل قرار مجلس الوزراء ذي الرقم (441)	3	%8,33	4
9	دعوة الكفاءات العراقية المهاجرة الى العودة إلى البلاد	2	%5,55	5
10	إقامة مؤتمرات علمية من شأنها التمهيد لعودة الكفاءات المهاجرة.	2	%5,55	5
11	التأكيد على استيعاب جميع الكفاءات العائدة.	1	%2,77	6
المجموع		36	%100	

يظهر الجدول رقم (3) أن الفئة (تأكيد حاجة البلد إلى الإفادة من الخبرات العلمية للكفاءات العراقية المهاجرة) حصلت على المرتبة الأولى بواقع (7) تكرارات وبنسبة مئوية قدرها (19,44%)، تتبعها الفئة (تبني خطة إستراتيجية تتضمن عودة الكفاءات العراقية المهاجرة إلى البلاد) بالمرتبة الثانية ب(5) تكرارات وبنسبة مئوية قدرها (13,88%)، وجاءت بالمرتبة الثالثة الفئة (إبراز الإطار القانوني لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة) بواقع (4) تكرارات وبنسبة مئوية قدرها (**11,11%**)، في حين شغلت المرتبة الرابعة الفئات (تحديد السبل الكفيلة لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة) و(تأكيد تحسن الوضع الأمني لما للاستقرار من دور في عودة الكفاءات العراقي ة المهاجرة) و(بيان استمرارية التواصل مع الكفاءات العراقية الموجود ة في خارج العراق) و(تشكيل لجان تتولى التثقيف مع الجهات الرسمية

المعنية بعودة الكفاءات المهاجرة) و(تفعيل قرار مجلس الوزراء ذي الرقم 441) لتحصل كل واحدة منها على (3) تكرارات ونسبة مئوية قدرها (8,33%)، فيما تناصفت المرتبة الخامسة الفئتلن (دعوة الكفاءات العراقية المهاجرة العودة إلى البلاد)، و(إقامة مؤتمرات علمية من شأنها التمهيد لعودة الكفاءات المهاجر ة) بحصول كل منها على تكرارين و نسبة مئوية قدرها (5,55%)، اما المرتبة السادسة والأخيرة فكانت للفئة (التأكيد على استيعاب جميع الكفاءات العائدة) التي سجلت تكرارا واحدا ونسبة مئوية قدرها (2,77%).

جدول رقم (4)

يوضح تكرار الفئات الواردة في الأخبار والتقارير لجريدة الزمان للمدة من 1-2008/12/31، وبحسب التسلسل الرتبي

ت	الفئات	الزمان		
		التكرار	النسبة المئوية	المرتبة
1	تأكيد حاجة البلد إلى الإفادة من الخبرات العلمية للكفاءات العراقية المهاجرة.	3	%14,28	1
2	تحديد السبل الكفيلة لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة.	3	%14,2	1
3	إقامة مؤتمرات علمية من شأنها التمهيد لعودة الكفاءات المهاجرة.	3	%14,2	1
4	تبني خطة إستراتيجية تتضمن عودة الكفاءات العراقية المهاجرة إلى البلاد.	2	%9,52	2
5	تأكيد تحسن الوضع الأمني لما للاستقرار من دور في عودة الكفاءات العراقيۊ المهاجرة	2	%9,52	2
6	بيان استمرارية التواصل مع الكفاءات العراقية الموجود في خارج العراق.	2	%9,52	2
7	دعوة الكفاءات العراقية المهاجرة الى العودة إلى البلاد.	2	%9,52	2
8	إبراز الإطار القانوني لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة.	1	%4,76	3
9	تشكيل لجان تتولى التثقيف مع الجهات الرسمية المعنية بعودة	1	%4,76	3

	الكفاءات المهاجرة.			
10	تفعيل قرار مجلس الوزراء ذي الرقم (441).	1	%4,76	3
11	التأكيد على استيعاب جميع الكفاءات العائدة.	1	%4,76	3
المجموع		21	%100	

يتضح من الجدول رقم (4) ان الفئات (تأكيد حاجة البلد إلى الإفادة من الخبرا ت العلمية للكفاءات العراقية المهاجرة)، و(تحديد السبل الكفيلة لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة) و(إقامة مؤتمرات علمية من شأنها التمهيد لعودة الكفاءات المهاجرة) حصلت على المرتبة الأولى بواقع (3) تكرارات لكل واحدة من ها وبنسبة مئوية قدرها (14,28%)، في حين اشتركت الفئات (تبني خطة إستراتيجية تتضمن عودة الكفاءات العراقية المهاجرة إلى البلاد) و(تأكيد تحسن الوضع الأمني لما للاستقرار من دور في عودة الكفاءات العراقي ة المهاجرة) و(بيان استمرارية التواصل مع الكفاءات العراقية الموجود في خارج العراق) و(دعوة الكفاءات العراقية المهاجرة العودة إلى البلاد) بالمرتبة الثانية لتحصل كل واحدة منها على تكرارين وبنسبة مئوية قدرها (9,52%)، اما المرتبة الثالثة فكانت للفئات (إبراز الإطار القانوني لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة) و(تشكيل لجان تتولى التثقيف مع الجهات الرسمية المعنية بعودة الكفاءات المهاجرة) و(تفعيل قرار مجلس الوزراء ذي الرقم 441) و(التأكيد على استيعاب جميع الكفاءات العائدة) لحصول كل واحدة منها على تكرار واحد وبنسبة مئوية قدرها (4,76%).

الاستنتاجات

1. ان هجرة الكفاءات والعقول العلمية ليست ظاهرة جديد ة على المجتمع العراقي ، وإنم ا برزت في تاريخ العراق ال معاصر نتيجة الظروف السياسية التي شهدها ، والتي اختلف حجمها باختلاف المدد الزمنية التي شهدتها.
2. تباينت الصحافة العراقية في اعتماد الفنين الصحفيين (الخبر والتقرير) في تغطيته لمشروع عودة الكفاءات العراقية المهاجرة ، اذ أولت اعتمادا على ا لخبر ويتضح ذلك بحصوله على ما يقارب ضعف تكرارات التقرير.

3 تشابهت اهتمامات الصحافة العراقية في ال جوانب التي تناولتها في تغطيتها الصحفية لمشروع عودة الكفاءات العراقية ، الا انها تباينت في تركيزها على الجوانب.

4 أظهرت الصحافة العراقية اهتماما ملحوظا بالجانب (تأكيد حاجة البلد إلى الإفادة من الخبرات العلمية للكفاءات العراقية المهاجرة) اذ حصلت على المرتبة الأولى، تلاها بالاهتمام الجانب (تبني خطة إستراتيجية تتضمن عودة الكفاءات العراقية المهاجرة إلى البلاد) لحصوله على المرتبة الثانية.

5 فيما جاء اهتمام الصحافة العراقية متوسطا بالجانب (تحديد السبل الكفيلة لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة) لحصوله على المرتبة الثالثة ، والجوانب (إقامة مؤتمرات علمية من شأنها التمهيد لعودة الكفاءات المهاجرة) و(إبراز الإطار القانوني لعودة الكفاءات العراقية المهاجرة) و(تأكيد تحسن الوضع الأمني لما للاستقرار من دور في عودة الكفاءات العراقي ة المهاجرة) و(بيان استمرارية التواصل مع الكفاءات العراقية الموجود في خارج العراق) لاشتراكها في نيل المرتبة الرابعة.

6 سجلت الصحافة العراقية تراجعا في اهتمامها بالجوانب (دعوة الكفاءات العراقية المهاجرة العودة إلى البلا د) و(تشكيل لجان تتولى التثقيف مع الجهات الرسمية المعنية بعودة الكفاءات المهاجرة) و(تفعيل قرار مجلس الوزراء ذي الرقم 441) اذ انها حصلت على المرتبة الخامسة ، ولفت الى تراجع اكبر في الاهتمام لجانب (التأكيد على استيعاب جميع الكفاءات العائدة) لحصوله على المرتبة السادسة والأخيرة.

هوامش البحث ومصادره ومراجعه

(*) الأمانة العامة لمجلس الوزراء ، الجلسة التاسعة والأربعين الاعتيادية المنعقدة في 2008/12/14.

(*)(*) تقرير أخباري ، (مؤتمر الكفاءات يدعو الخبرات والطاقات إلى المشاركة في إعادة أعمار البلاد)، جريدة الصباح، العدد: 1564، 2008: ص2.

[1] محمد عبد الحميد، البحث العلمي في الدراسات الإعلامية ، القاهرة، عالم الكتب ، 2000: ص70.

[2] سمير محمد حسين، بحوث الإعلام، ط3، القاهرة، عالم الكتب، 1999: ص63.

[*](*)(*) اليمن، والسعودية ، الكويت ، والامارات ، وعمان ، وقطر ، والبحرين ، وسوريا ، والاردن، ومصر، وموريتانيا، وتونس، والمغرب، والسودان، ولبنان، والجزائر.

[3] سمير محمد حسين ، تحليل مضمون ... تعريفاته ومفاهيمه ومحدداته ، ط3، القاهرة، عالم الكتب، 1996: ص18.

[4] عبد الجواد سعيد ربيع، فن الخبر الصحفي.. دراسة نظرية وتطبيقية ، القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، 2005: ص137.

[5] عبد الجواد سعيد ربيع، المصدر نفسه، 138.

[6] كرم شلبي ، معجم المصطلحات الإعلامية ، القاهرة ، مطبعة الشروق ، 1989، ص313.

[7] محمود علم الدين ، الفن الصحفي ، القاهرة ، مطبوعات أخبار اليوم ، 2004: ص157.

[8] المصدر نفسه: ص 159.

[9] عبد الجواد سعيد ربيع، مصدر سابق: ص139.

[10] فاروق ابو زيد ، فن الخبر الصحفي ، بيروت ، دار ومكتبة الهلال ، وجدة ، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، 2008: ص25.

[11] د.كرم شلبي ، الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية ، جدة ، دار الشروق ، ط2، 1988: ص3.

[12] فاروق ابو زيد، مصدر سابق: ص25.

[13] المصدر نفسه: ص27–43.

[14] محمود ادهم، مقدمة في التحرير الإخباري، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر ، 1982: ص76.

[15] عباس ناجي حسن ، الصحفي الالكتروني ، الأردن، دار صفاء للنشر والتوزيع ومؤسسة دار الصادق الثقافية، 2013: ص136.

(16) فاروق علي عمر ، مفاتيح السلطة الرابعة ... كيف تصبح صحفياً في عالم متحول، بغداد، بلا دار للنشر، 2002: ص9.

(17) عباس ناجي حسن، مصدر سابق: ص136.

(18) محمد الدروبي، الصحافة والصحفي المتخصص ، القاهرة، دار الفجر ، 1996: ص164.

(19) أديب خضور، مدخل إلى الصحافة– نظرية وممارسة، دمشق، منشورات أديب خضور، 1991: ص97.

Translation
Today & Tomorrow

Sabah Shehab Ahmed
College of Arts / Qur'an Sciences Dep.

Introduction

Human beings, throughout history, have made an effort to take advantage of various methods of communication with the intention of utilizing the knowledge of the nation and endeavoring to preserve this knowledge for the coming generetions. Language has been employed to satisfy the need through the world, communication between different nations with different language, is feasible through translation.

Translaion was largely undertaken by individuals for individuals, then globalization arrived with business services seeking new markets world wide, the demand for translation has increased in a way beyond what any individual can provide.

Therefore, it is still an enormous opportunity for translators and writers to explore and share our globalized world.

Translation is the key for understanding and learning foreign cultures or exchanging information. Globalization is also linked to the field of translation studies which brings cultures closer. At present, the process of translation is moving faster everbefore and the translator will play a key factor in this great change for the benefet of human beings.

Translation theory attempts to give some insight into the relation between thought, meaning and language, the universal, cultural and individual aspects of language and behaviour, the understanding of cultures, the interpretation of text that may be clarified and even supplemented by way of translation. (Newmark, 1988;19).

So this paper sheds light on translation, It consists of introduction, five chapters. Chapter one deals with history of translation. Chapter two deals with the theory of translation, definitions of translation and types of translation. Chapter three deals with methods of translation, levels of language analysis and

Techniques of translation. Chapter four deals with the future of translation and machine translation. Chapter five deals with the technological advances of translation. At last, the conclusion and bibliography, each covers an aspect of the above stated points.

Chapter One
History of Translation

Translation is a very old human activity because of the need of different people to communicate their experience and knowledge, as a solution that overcomes the barrier of language and a mean of conveying ideas, knowledge and experience from one culture to another.

It is very important to know some of those stations of the history of translation:

- The earliest Sumerian versions of epic of Gilgamesh dated from the third Dynasty of Ur (2150-2000BC) (Dally 1989: 41-42). The earliest Akkadian versions are dated in the early second millennium (Dally 1989:45). The standard' Akkadian version, consisting of twelve tablets, was edited in (sin-liqe-unninni) a period between 1300 and 1000 BC and was found in the library of (Ashurbanibal) in Nineveh which is the first translation of its kind.
- Arabs knew translation since ancient times when they were moving east and west with their trade affecting their neighbours in various aspects of life and culture by means of interpretion.
- India created ties with the mediterranean in the sixth century (BC) and medical theories found with Greek thinkers like Plato and Galen originated from India.
- At the time of the Umayyad state, the prince Khalid bin Yazid encouraged the movement of translation in about 760 AD.

- Translation in the Abbasid age was after the Arab conquests and the vastness of the Arab country to the east and west. The need for translation was increased to translate sciences of Greece the medical science, astronomy, mathematics, music, philosophy and criticism, besides translating the Persian literary works.
- The advanced stage of translation movement in the era of Caliph Haroon Al-Rasheed and his son Al-Ma'moon who encouraged translator Hanin ibn Yitzhak and founded Beit Al-Hikma in Baghdad that aimed at revitalizing the work of translation.
- He scientific and philosophical works of ancient Greece were translated into Arabic in Baghdad and this learning spread to Europe via Spain which was vitually a muslim country earlier in that century and continued for four hundred years.

Translation reached its peak through the school of Toledo where translations were made from Arabic into Latin and later to Spanish which helped the scientific and technological European Reconai-ssance.

- About 750, Ibn Al-muqaffa translated a book (Klayla wa Dumna) from Farsi into Arabic.
- At the Abbasid era, translation began from Arabic into foreign languages, and orientalists have referred to the role of Arabs in European civilization, as pointed out by some western writers like the German writer Goethe (1749-1832).
- In the thirteen century, Al-Fatih, bn Ali translated the epic Al-Shahnama of Ferdowsi from Farsi into Arabic. It is a great work.
- Translation in the nineteenth century where Al-Ma'moon played an important role in the history of Arab civilization by generating (Dar Al- Hikma) in Baghdad, Muhammad Ali governor of Egypt played a positive role in the reconnaissance of science and literature in Egypt in the first half of the nineteenth century (1805-1849).

- Khediwe Ismaeel played an important role in activating the movement of translation in Egypt and Syria. Some media, who have commendable effort in this era,are Boutros Al-Bustani (1819), Ibrahim Al-Yasghi (1847-1906) and Najib Haddad.He translated the tragedy of Shakespear Romeo and Juliet into Arabic.
- Suleiman Al-Bustani (1885-1925) translated the 'Illiad' into English, French, German, Greek, Italian. He was fluent in all of them issued in verse in 1903 by Dar Al-Hilal in Cairo.
- Salim Qub'ain (1870-1951) was one of the most active Arab translators at the beginning of the twentieth century. He translated Tolstoy's writings from Russian into Arabic.
- Senior Arab writers worked in the translation field Ahmed Hassan Alzyat, Khalil Matran, Dr.Taha Hussain and Mustafa Lutfi Al-Manfaloti who played a great role in translation especially from French, English, Russian, German and Spanish into Arabic.
- Ahmed Hassan translated from of the German, novelist and poet Goethe in 1919 and 'Rafael' lake of the French poet Lamartine.
- Dr. Taha Hussian (1889-1973) translated the tragedy (Oedipus) of the Greek poet Sophocles.
- Khalil Mutran translated several Shakespearean plays like: The Merchant of Venice, Othello, Hamlet and Mecbeth.
- Important translations were carried out in the second half of the twentieth century by Dr.Sami Al-Droobi who translated many writings of the Russian novelist Dostevski into Arabic.
- In Europe the first Greek translator was Livius Andronicus who translated the Odyssey into Latin verse in about 240BC.
- The sixteenth century witnessed the translation of the Bible into many European languages in both Protestant and Roman Catholic versions.
- Scholars who were interested in translation were Roger Bacon, Dante and Gianfranco.

- The Elizabethan age was a golden age of translation in English and Europe, the famous translators like: Philemon Holland, Thomas Nicholls and John Floria. Who translated many plays of Shakespeare, Poetry and prose of the English artists.
- Much have been written about translation as a mean of communication among cultures of different languages, it emerged as an independent academic discipline called translation studies and taught at universities as an art, craft and as a science by more methods and techniques and for quick, cheap effective translation, thus new types of translation had emerged to compete with human translation. It is called machine translation or the automatic translation and computer aided translation, etc.

Now translation studies have become well established, making swift advances world wide within the context of modern language departments and practice of translation, (S. Monday 2000 :14).

Chapter Two
Theory of Translation

Translation theory shares a number of concerns with which is commonly called communication theory. Perhaps the most important observation which the communication theorists have produced for translators is the recognition that every act of communication has three dimensions: speaker, message and listener. The more we can know about the original speaker the actual message produced by the speaker, and the original listener, the better acquainted we will be with that particular act of communication.

The interpreter does his best to uncover as much information as possible about the author and audience.

Translation, then, consists of studying the lexicon, grammatical structure, communication situation and cultural context of the source language text, analyzing it in order to determine its

meaning and then reconstruct this meaning using the lexicon and grammatical structure which are appropriate in the receptor language and its cultural context (David Gordon, 1985:1).

Therefore, translation in theory is the communication of sence, and its closely connected with general linguistics on one hand, and on the other hand, with lexicology grammar, stylistics and cultural communication between the source language (SL) and the target one (TL). But at the same time, it is the task of the translator to be faithful to the letter, but more faithful to the sense, accuracy and stylistic shifts in order to improve the style and the quality of the translation.

The ideal translation is the one which does not read as a translation but a creative work, therefore, the translator must show himself capable of dealing effectively with those different aspects, and must take into account constraints that include context, the rules of grammar, a wide knowledge, mastery of the two languages and their writing conventions and idioms.

Definitions of Translation

- Translation is the replacement of textual material in one language by equivalent textual material in another language. (Catford, 1965: 20).
- Translation consists of reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style. (Nida, 1984: 83).
- Translation is an act of communication which attempts to relay, across cultural and linguistic boundaries, another act of communication. (Hatim and Mason, 1997:1).

Types of Translation

Due to the continuing involvement of the translation industry there are certain terms used to define specialist translation as follows:

1. Legal translation which is one of the trickiest translations known. At its simplest level it means the translation of legal documents as contracts and treaties.
2. Most translation agencies use professional legal translation to undertake such work for fear that any disastrous consequences.
3. Litrary translation of literature such as novels, poems, plays, any litrary works.
4. Technical translation for manufacturing, manuals, instructions, etc. which are very expensive and they need specialist translators.
5. Journalistic translation for different kinds of mass media.

Chapter Three
Methods of Translation

Newmark (1988:81) mentions the difference between translation methods and translation procedures while translation methods related to whole texts, translation procedures are used for sentences and the smaller units of language. He goes on to refer to the following methods of translation:

- Word- for- word translation in which the SL word order is preserved and the words translated singly by their most common meanings out of context.
- Literal translation: in which SL grammatical constructions are converted to their nearest TL equivalent, but the lexical words are again translated singly, out of context.
- Faithful translation: it attempts to produce the precise contextual meaning of the original within the constraints of the grammatical structure.

- Semantic translation: which differs from 'faithful translation' as for as it must take more account of the aesthetic value of the S text.
- Adaptation: which is the freest form of translation, and it is used mainly for plays (Comedies) and poetry, themes, charactors, plots that usually preserved, where the SL culture is converted to the TL culture.
- Free translation: it produces the TL text without the style, form, or content of the original.
- Idiomatic translation: it reproduces the 'message' of the original but tends to distort nuances of meaning by preferring colloquialism and idioms where these do not exit in the original.
- Communicative translation: it attempts to render the exact contextual meaning of the original in such a way that both content and language are readily acceptable and comprehensible for the readership. (New Mark, 1988: 45).

Levels of Language Analysis

The translator must search four meanings to each word, one by one, they are:

1- Lexical meaning through dictionary to revise whether it is linguistic meaning or technical meaning.

2- Textual meaning through more specialized dictionaries, ex: pure نقي أو صافي But if it is with another word, the meaning will be changed to something else.

Ex:

Pure language	لغة فصحى
Pure man	رجل نقي السريرة
Pure mathematics	رياضيات بحتة
Pure science	علوم تجريدية
Pure water	ماء عذب

Pure gold ذهب خالص
Pure Iraqi عراقي أب عن جد
Pure angels ملائكة أطهار

3- Contextual meaning that can be taken of the con- text. Ex: (تستضيف الولايات المتحدة بطولة كأس العالم لكرة القدم في حزيران القادم)
The word (تستضيف) differ in meaning from the word (الضيافة), therefore it must be translated into:
(The football world cup will be held at USA in coming June).

4- Suggestive meaning for general meaning ex: (الفتاة كالقمر في جمالها)

We should search something alike in English beauty like (snow white). Therefore it is suggested to translate the above Arabic example into: (The girl is as fair as snow).

Translation Techniques

The problems in translation always appear in finding translation equivalent not formal correspondet in There are some translation techniques, as follows: (Yousif, 2006: 61-62).

1- Transliteration: we pronounce the word as it is in the SL

intifada انتفاضة } from Arabic into English
jihad الجهاد

technology تكنولوجيا } from English into Arabic
democracy ديمقراطية

2- Translation equivalent ex:

candid camera الكاميرا الخفية
contact lenses العدسات اللاصقة
host makes waste في التأني السلامة وفي العجلة الندامة
(folk proverbs)

3- Formal correspondent:

float currency	تعويم العملة
money laundry	غسيل الأموال
cold war	الحرب الباردة
black market	السوق السوداء

Chapter Four
The Future Of Translation

As the result of technological advances, translation as both a profession and a discipline has undergone considerable changes over the last decade. Nowadays, machine translation and computer-aided translation software are often used by professional translators in their daily work. Translators are receiving more assignment for software localization and web- translation, some teachers have started to use corpora and internet to assist their translation teaching (e.g., the corpus-based approach to translator training and web-based approach to translation teaching).

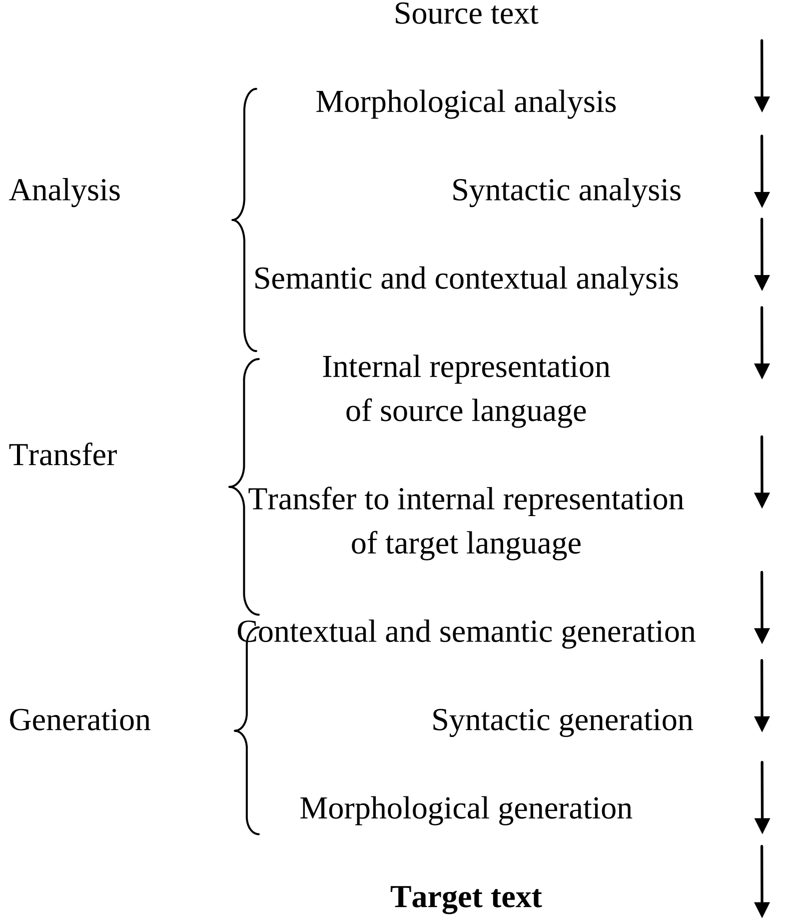
Information technology has also affected translation research as witnessed by the rising interest in the corpus-based approach to translation studies. Such changes have brought about opportunities and challenges for translation and translator training alike. One key question today is how training translators should respond to these changes…

Translator training need to be brought closer to the real world of technology and to cope with the imminent changes and challenges in translation. (Defeng Li, 2004)

Machine Translation (MT):

It is a sub-field of computational linguistics that investigates the use of computer software to translate text or speech from source language to target one using corpus techniques, more complex translations may be attempted, allowing for better handling of differences in linguistic typology, phrase, recognition and translation of idioms, as well as the isolation of anomalies.

See the diagram;



The history of machine translation began after World War II.

The Georgetown experiment (1954) involved fully, automatic translation of over sixty Russian sentences into English. The experiment was a great success and ushered in an era of substantial funding for machine-translation research.

In the later part of (1980), more interest was shown in statistical models for machine translation.

Computerization is the first stage of the industrial revolution for several current (M T) systems.

Chapter Five

What will the future look like?

Recently internet has emerged as global information infrastructure, revolutionizing access to any information, as well as fast information transfer and exchange. Using internet and e-mail technology, people need to communicate rapidly over long distances across continent boundaries.

The expansion of global internet and computerization have made methods of translation more effective and faster making full use of the huge amount of data available online.

An online translator is an interactive program implemented on a web page offering translations of a text into different languages.

Integrated translation software will be available and accessible for anyone from their computer (desktop, laptop, network, etc) and from other equipment linked to networks (televisions, mobile, telephones, hand- held devices, etc.).

Most probably software will no longer be bought but accessed from the internet when required. Automatic translation will become an

everyday and essential part of the global information society. (Hutchins, 2002).

In fact, it is probable that in future years there will be fewer pure MT systems (commercial on-line, or otherwise) and many more computer-based tools and applications where automatic translation is just one component. As a first step, it will sure not to be long before all word-processing software includes translation as an inbuilt option (it is already common in Japan) but available and accessible for anyone from his own computer.

As for oral translation, we can envisage MT of speech in highly constrained domains (e.g. telephone enquiries, banking translations, computer input, instructions to machinery). It seem unlikely that spoken language translation will extend personal communication.

The strong shift in learning habits to a more visual culture should lead translation pedagogy to include more visual resources such as video conferencing and learning games and good simulations that could bring professional environments and situations nearer to learners.

Translation tools of the future will need to handle terminology management, translation memory, word processing, desktop publishing, filtering of content in and out of various platform, natural language processing, project management, team translation functions, database management and global content management all in one software package.

This is what human being arrived at high technological advances nowadays, and the future may bring more and more.

Conclusion

Whatever explained in the former chapter about the world movements toward a global communication, machine translation as the growing wave of the future with the growing fears of the translation profession and translators, we must say that they will still need human intervention in order to maintain the quality of translations needed in businesses today.

But translations learning and training need to be brought closer to the real world of new technology and to cope with the imminent changes and challenges, making use of all available and accessible means of learning training, doing his job,teaching and playing a key role in the new growing technological explosion.

Bibliography

1. Catford, J.C, (1965). "*A linguistic Theory of Translation*". London; Oxford University Press.
2. Dalley, Stephanie, (1989). "*Myths from Mesopotamia, Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*". England, Oxford University Press.
3. Defeng, Li,(2004). "*Translation Teaching and the Real World of Translation*" Hong Kong.
4. Gordon. D, (1985). "Translation and Culture", www.bible,research.com/translationmethod(2008)
5. Hathim, B & Mason. l. (1997). "Translator as Communicator". London and New York; Routledge.
6. John Hutchins, (2002). "MT *Today and Tomorrow*", UK, University of East Anglia.

7. J. Monday, (2001). *Introducing Translation Studies*, *Theories and Applications*'. London and New York. Routledge.
8. Nida, E. (1984). "*The Ideology and Language of* Tr*anslation in Renaissance France and their humanist antecedents*". Oxford University Press.
9. Peter, Newmark, (1988). "*Approaches To Translation*", Prentice Hall international, UK.
10. Yousif, Mohammad Hassan. (2006). "*How to translate"*. Kuwait.